نظرات في فلسفة

ابن سينا وملاّ صدرا الشيرازي

راجعه وأعدّه للنشر

مقداد عرفة منسيّة



سلسلة العلوم الإسلامية



المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون

نظرات في فلسفة
ابن سينا
وملاّ صدرا الشيرازي

فعاليات الندوة الدولية التي نظّمها
المجمع التونسي «بيت الحكمة»
بالتعاون مع
معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية بإيران
من 22 إلى 24 أكتوبر 2013

راجعه وأعدّه للنشر
مقداد عرفة منسيّة
(الجامعة التونسية)

بحوث باللغة العربيّة

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة

نظرات في فلسفة ابن سينا وملاّ صدرا الشيرازي/عمل جماعي – تونس : المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» 2014 (تونس : فنون الطباعة والنشر) 520 ص، 42 سم – مسفر.
ر.د.م.ك. : 978-9973-49-152-7

صورة الغلاف: ملاّ صدرا في حضرة الملك.
أسلوب الرسم ينتمي بوضوح إلى عهد أسرة قاجار.

سحب من هذا الكتاب 1000 نسخة في طبعته الأولى

الفهـــرس

ابن سينا والشيرازي

صدر الدين الشيرازي

تقديم

1) الملتقى

السيد رئيس المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، الأستاذ هشام جعيط،

السيد رئيس معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، الأستاذ حميد رضا آيت الهى،

السيد الملحق الثقافي لسفارة الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، الأستاذ صادق رمضاني گل افزانی،

السادة والسيدات ضيوف بيت الحكمة الكرام،

منذ شهور عديدة اتّفق المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» بتونس من ناحية ومعهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة بايران عن طريق السيد الملحق الثقافي لسفارة الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة من ناحية ثانية، على عقد ملتقى في نطاق تكثيف النشاطات العلميّة بين الطرفين، وأن يخصّص لابن سينا والشيرازي، وعيا منهما بأهمّية الفيلسوفين البالغة في تاريخ الفكر وبالفائدة من دراسة فكرهما مجدّدا: فقد تصدّر أوّلهما عن جدارة على عرش الفلسفة الإسلاميّة في العصر الوسيط وتصدّر ثانيهما على عرشها في العصر الحديث.

كتب ابن سينا (ت 428/ 1037م) في وقت بلغ فيه الفكر الإسلامي من فلسفة وكلام وتصوّف نضجه في القرن الرابع الهجري

(العاشر الميلادي) والثلث الأوّل من القرن الخامس (الحادي عشر ميلادي): تبلورت العلوم بمسائلها وإشكالاتها وحلولها وأمّهاتها المعتمدة. فتوّج الشيخ الرئيس قرنين من هذا الفكر وورث كلّ ذلك وصاغ فلسفة أصيلة فأصبح هو الولي على الفلسفة بل هو الفيلسوف يخاطبه كلّ من له شأن بالفلسفة منتصرا لها أو متهجّما عليها. ومنذئذ لم يعد من الممكن للثقافة الإسلاميّة أن تصوغ همومها دون رؤى ابن سينا فلم يعد من الممكن للفكر الإسلامي، لا الفلسفة ولا الكلام ولا حتّى التصوّف، أن يبقى بعد ابن سينا على ما كان عليه قبله. فهو الذي أظهر الفلسفة على غيرها فتغلغلت في الثقافة الإسلاميّة وصبغت شتّى مجالاتها.

يفصل ما بين ابن سينا وما بين صدر الدين الشيرازي (ت 1641م) ما يزيد عن ستّة قرون انتجت شخصيّات فكريّة عظاما وحققت مكتسبات من الفكر الفلسفي والعلمي والديني: أتى الغزالي الذي وإن هاجم الفلسفة فهو الذي تمّم ما بدأه ابن سينا من تعميم الرؤية الفلسفيّة بجهازها الاصطلاحي والنظريّ على الفكر الديني، رغم سعي ابن رشد إلى العودة بالفكر الفلسفي إلى القول العلمي الأرسطي والعودة بالفكر الديني إلى تعبيرته التي كان عليها في الصدر الأوّل. فقد تواصل عمل الفكر في اتّجاه يمكن أن نرى كبار ممثّليه في الغزالي والسهروردي وابن طفيل وابن عربي وغيرهم. فقد تفاعلوا مع الإرث السينوي واستوحوا منه واتّفقوا معه واختلفوا عنه وصاغوا رؤى تعمل بالتكامل بين النظر والكشف. ومثّل القرن السابع مرحلة أساسيّة غلب فيها نوع من حكمة صوفيّة انطلقت مع ابن عربي من الأندلس لتشمل كلّ العالم الإسلامي: المغرب فمصر فسوريا فالعراق وفارس والهند

وتركيا، وهو فكر لم نقدّره إلى الآن حقّ قدره من حيث ثراؤه الذاتي ومن حيث إثراؤه للفكر الإنسانيّ. ولعلّه كان له منذ القرن السابع دور شبيه بالدور الذي كان لابن سينا في القرن الخامس.

ولا يعدّ الشيرازي من أبرز فلاسفة العهد الصفوي في فارس فقط وإنّما كان من أكبر فلاسفة الإسلام في العصر الحديث أيضا وبعثت معه الفلسفة من جديد. آمن الشيرازي بوحدة الحق مهما كانت مشاربه فانخرط في هذه الرؤية التي تؤلف بين حكمة يونان ونبوّة الإسلام مستوحيا من ابن عربي بعدي الحقيقة النبويّة الباطن منها والظاهر. جاد علينا بكتاب من أمّهات الكتب الفلسفيّة الجامعة وهو **الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية**، متصدّيا لحلّ معضلات كانت قد أضحت من أهمّ المسائل الفلسفيّة: كالوجود والماهية والوجود الخارجي والوجود الذهني والعلاقات بينهما. فأمكنه أن يؤلّف بين الإرث الأفلاطوني المحدث والسينوي والسهروردي وتصوّف ابن عربي الفلسفي، بالإضافة إلى الغزالي والشهرزوري والفخر الرازي والطوسي وصولا إلى ميرداماد. وقامت حلوله على أصول ميتافيزيقيّة منها وحدة الوجود وأصالة الوجود وتشكيك الوجود واشتداد الوجود وفقر الممكنات الوجودي.

وكما تعرفون تكثفت الدراسات والملتقيات في فكر هذين الفيلسوفين في العقود الأخيرة، ووجد مختصّون كبار مكّنونا من التعرّف تعرّفا أفضل على فكريهما، نخصّ بالذكر فيما يهمّ ابن سينا

Before and After Avicenna, Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group, Edited by David C. Reisman, with the assistance of Ahmed H. al-Rahim, 2003; *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam,* Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group, Edi-

ted by Jon McGinnis with the assistance of David C. Reisman, 2004; Jon D. McGinnis, *Avicenna*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2010; *Interpreting Avicenna, Critical Essays*, Edited by Peter Adamson, Cambridge, 2013.

أمّا فيما يخصّ صدر الدين الشيرازي فنكتفي بذكر الملتقى العالمي الضخم الذي أقيم بطهران سنة 1999، وهو Islam-West Philosophical Dialogue (**الحوار الفلسفي بين الإسلام والغرب**) والذي صدر سنة 2001 عن Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn) وكذلك الذي صدر بطهران سنة 2005 وهو *Mulla Sadra's school and Western philosophies*: papers presented at the second World Congress on Mulla Sadra (May 2004-Tehran).

ويحتويان على عشرات المقالات.

ومع ذلك لا يزال الفيلسوفان يحتاجان إلى دراسات لمدّة طويلة. وسعيا إلى الكشف عن جوانب من هذا الفكر أقام المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون بالاشتراك مع معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة بإيران والمركز الثقافي الإيراني بتونس، هذا الملتقى مع الحرص على تشريك الباحثين من الشرق والغرب الذين اشتهروا في كلّ أرجاء العالم بدراساتهم في تاريخ الفلسفة بصفة عامّة، وفي تاريخ الفلسفة الإسلاميّة بصفة خاصّة، وفي فكر ابن سينا أو الشيرازي بصفة أخصّ. وهناك مزيّة في مشاركة الطرف الإيراني نظرا للسهولة النسبيّة لنا في متابعة الدراسات الفلسفيّة التي تصدر بالبلاد العربيّة أو بالبلاد الغربيّة، والصعوبة التي تعترضنا عادة في متابعة الدراسات الفلسفيّة في إيران وتجدّدها. وبعد أن لبّى الأساتذة ومنهم مختصّون في الفلسفة الإسلاميّة ذاع صيتهم في كلّ أرجاء العالم مشكورين هذه

الدعوة من حقّنا أن نأمل أن نسهم بعض الشيء في التعرّف على جوانب لم تكشف بعد بما فيه الكفاية من فكر هذين الفيلسوفين العملاقين.

وكما ترون توزّعت المحاضرات على واحدة للافتتاح وأخرى للاختتام وعلى محاور ثلاث: يتعلّق أوّلهما بفكر ابن سينا، وثانيهما بالإرث السينوي عموما وثالثهما بالعلاقة بين ابن سينا والملاّ صدرا خصوصا.

أرجو للجميع التوفيق ولضيوفنا إقامة طيّبة بيننا.

أ. مقداد عرفة منسية

2) الكتاب

هذه أعمال ملتقى «في الفلسفة الإسلاميّة : ابن سينا وصدر الدين الشيرازي» تنشر في جزأين: جزء يضمّ البحوث المحرّرة باللغة العربيّة وجزء يضمّ البحوث باللغتين الإنجليزيّة والفرنسيّة. وتوزّعت المحاضرات على واحدة للافتتاح (باللغة العربيّة) وأخرى للاختتام (باللغة الأنجليزيّة) وعلى محاور ثلاث : يتعلّق أوّلها بفكر ابن سينا والإرث السينوي، وثانيها بالعلاقات بين فكري ابن سينا و الشيرازي، وثالثها بفكر الملاّ صدرا خصوصا.

محاضرة الافتتاح

الفلسفة الإسلامية في مسار الفكر الإنساني

أ.هشام جعيّط

ماذا تعني عبارة «الفلسفة الإسلامية» ؟ ولماذا اخترناها عوضًا عن عبارة «فلسفة العرب» التي استعملها الغربيون من اللاّتينيين في القرون الوسطى وتمادى في استعمالها الفلاسفة المحدثون في الغرب وكذلك مؤرّخو الفلسفة في نفس هذا الغرب. لقد كانت هنا اللّغة هي الفيصل في هذه النّعوت، إذ في المجال الغربي من الحضارة الإنسانية من خراسان إلى أوروبا المسيحية، حصل التعبير عن التفكير الفلسفي بالأساس باليونانية ثمّ باللاّتينية وبالعربية، وبدءًا من الفترة الحديثة باللّغات الأوروبية وبالأخصّ باللّغة الألمانية. والحقّ إنّ مسألة اللّغة ذات شأن كبير لأنّ للفلسفة معجما خاصّا مدقّقا وتقنية في التعبير ابتدعه اليونان وخاصّة إفلاطون وأريسطو، وهذا الأخير له الباع الأكبر في وضع المعجم بل وفي التعريف بمحتوى العلم والعلوم. ثمّ ثنّى عليه العرب بمعيّة السريان الّذين ترجموا للفلاسفة اليونان مذ قبل الإسلام ومن زمن يوستيان. وبما أنّ العرب - بالمفهوم اللّغوي- هم الذين أنتجوا الفلسفة على أرضية الترجمات وليس السريان، فإنّهم دقّقوا المفاهيم والتعابير التقنية للفلسفة وأقحموها في المعجم العربي بأحسن وجه، وهذا بالإكثار من الاستعمال ومع احترام هويّة اللّغة العربية. لقد برهنت هذه اللّغة على مقدرتها على الاستيعاب الفائقة للتعابير التقنية التي أفرزها اليونان وعلى المقدرة على بسط المشاكل

وقدرة التحليل. ومن يقرأ لابن سينا مثلا يتذوّق نصاعة أسلوبه ومقدرة فائقة على التوضيح والتبيان، ولم تكن التعابير التقنية الدقيقة المأخوذة عن اليونان لتمسّ بجمال أسلوبه ووضوح الخطاب في مجمله.

أمّا المعجم الفلسفي اللاّتيني فقد تكوّن لدى السكولاستيك وهو أكثر اتّساعا ممّا لدى الرومان إذ لم تكن آثار «شيشرون» ولا «سينيك» ولا «أغوستينس» تعجّ بالتعابير الفلسفية الدّقيقة وهي أرسطية المنشأ لأنّها لم تكن آثارا فلسفية أصلية ونسقية. ولم يكن أرسطو معروفا تقريبا لدى الرومان بل اعْتُمِد فقط على كتابات أفلاطون وزينون مبدع الرّواقية، بل لم تكن «مدينة الله» لأغوستينس الذي ليست له معرفة باليونانية سوى كتاب في التيولوجيا يعتمد في بعض الأحيان على إفلاطون. وبالتالي لم يكن أبدا أغوستينس - الذي صار له شأن لدى «السكولاستيك»- بالفيلسوف الإفلاطوني ولا حتّى يمكن نعته جملة بالفيلسوف. إنّ المعجم الفلسفي اللاّتيني الذي مرّره المدرسيون والذي اعتمده فلاسفة أوروبا المحدثون من لدن ديكارت ثمّ لاينيتزْ ثمّ كانت وهيجل معجم مترجم عن العربية ومأخوذ عنها وبالأساس عن ابن سينا وابن رشد. ذلك لأنّ اللاّتينيين لم يكونوا ليعرفوا اليونانية ولا الفلاسفة اليونان بالخصوص في حقل الميتافيزيقا. من هنا صياغة معجم تداولوه في كتاباتهم منه مفاهيم أساسية مثل : essentia أو quidditas تعبيرا عن الماهية وesse وexistentia تعبيرا عن الوجود و intellectus تعبيرا عن العقل وما اشتُقّ من هذه العبارة وDe principio primo ويعني المبدأ الأوّل المفهوم السيناوي وهو عنوان لكتاب كتبه Duns Scot الذي تأثّر كثيرا بأفكار ابن سينا.

إذن مسألة اللّغة أساسية في انبثاق وتطوّر التقليد الفلسفي الإنساني، وبالتالي فإنّ فلسفتنا التي جسّمها الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد هي فلسفة عربية لأهميّة الأداة اللّغوية في مثل هذا المجال. ولأنّ صلب هذا النّوع من التّفكير - الفلسلة بالمعنى الدّقيق- مرجعه «**اللّوغوس**» اليوناني وهو ما عبّر عنه العرب **بالكلمة وبالنّطق**، ومن هنا كلمة منطق (logique) وهي أساسية في هذا المجال. ولا ننس هنا أنّ «اللّوغوس» يعني فعلا الكلمة ولكن أيضا العقل فله معنى مزدوج. لكنّ العرب فضّلوا أخذ المعنى الأوّل خلافا للاّتين فيما بعد، فترجموا Zoon logikon بحيوان ناطق وترجمه الآخرون بحيوان عاقل animal rationale. ومفهوم **اللّوغوس** سيطرح مشكلا عويصا على الفلسفة الحديثة في آخر مدّتها مع Husserl ومن بعد Heidegger. إذ اعتبر الأوّل أنّ الفلسفة الحديثة من لدن ديكارت والمنطق بالأساس لم يكن مقاما حقّا على **اللّوغوس** اليوناني الأصيل بل على أسس أخرى مغلوطة من شكيلة البسيكولوجيا وهذا في أوّل كتب هوسرل الهامّة : «بحوث منطقيّة». وقد استرجع هايدغر هذا التوجّه في العديد من كتبه من مثل Questions I et II وغيرها وألحّ على الرّجوع إلى **اللّوغوس** لدى فلاسفة ما قبل سقراط، لوغوس الأوائل كَ «برْمَانِيد» واعتبر أنّه أسّ التفكير في الكينونة التي تنوسيت في الميتافيزيقا من بعد. هذا كلّه معروف لكنّي ألححت على هذا السؤال ليس تعصّبا لنظريات هوسرل وهايدغر في هذا المضمار، لكن لأنّ مفهوم اللّوغوس بمعناه العامّ أساسي للتّعريف بماهية الفلسفة العربية الإسلامية. فهي تفكير في المشاكل العميقة واعتماد على ثنائية **العقل والحقيقة** حسب المنهج اليوناني المقام على اللّوغوس ولأنّ

هذا المفهوم ينحصر في هذا الاتّجاه ولا يتجاوزه. وهذا خلافا لما ارتآه Corbin ومن بعده تلميذه Jambet في توسيعهما غير المدعّم لمفهوم الفلسفة الذي صار يضمّ التصوّف والتووزوفيا وغير ذلك ولو أنّ الفلسفة أثّرت في هذه المجالات تأثيرا عميقا. ولهذا السبب يجب حصر مفهوم الفلسفة فيما أخذ عن التقليد اليوناني فقط وبكل صرامة وعقلانية.

وبالمقارنة يجدر أن نتساءل، اعتمادا على اللّغة، عن الفكر الصيني وهويته. أهو فلسفة أم فكر بصفة أعمّ وأشمل أم دين ؟ لقد أسقطت كلمة **فلسفة** على الكتب «التاوية» الأولى من مثل التاوتي كنغ Tao-ti-king المنسوب لـLao-tsi وكذلك كتابات Tchouang-Tsi واعتبر من جهة أخرى Confucius وتلميذه Menzius من الحكماء. إن مفهوم الحكمة أوسع من مفهوم الفلسفة ويضمّ بعدا أخلاقيا لا محالة. لقد اعتبرت Anne Cheng أنّ مفهوم الفلسفة وهو يوناني لا ينسحب على هؤلاء بسبب تركيبة اللّغة الصينية وعدم تأهلها لصياغة ما هو مفهوم ومنطق عقلاني متسلسل كما أنّ الكتابة ليست أبجدية فلكلّ لفظ أو حرف معنى خاصّ به. ويبدو كذلك أنّ العقلية الصينية لا تتماشى مع ما هو جدل وتناقض وما هو نظري بالمعنى الدّقيق. فهي متّجهة نحو التّجانس الكوسمي وعلاقة الإنسان بالكوسموس وبالتالي نحو العمل والتطبيق. وبالتالي فالعقلانية الكونفوشية كما أكّد على ذلك Max Weber عقلانية سياسية وأخلاقية، وهي تنبذ النّفسية السّحرية بل تنبذ كلّ ما هو إيمان بالماورائي، ولذا صارت **إيديولوجيّة الدّولة**. وهذا لم يحدث أبدا بالنسبة للإمبراطورية الرّومانية التي لم تتبنّ بصفة نسقية منضبطة الرّواقية مثلا وقد كانت اخترقت بالكاد

الضمير الرّوماني. والمسيحية من بعدُ ليست بفلسفة عقلانية ولا حتّى حسب رأيه بدين عقلاني إطلاقًا.

كلّ هذا يوصلنا إلى فكرة أنّ الفلسفة مفهوم محدّد بمجال تاريخي - جغرافي وبمنهج معيّن وبلغة معيّنة هي حسب Cheng اللّغة ذات الأصل الهندي-الأوروبي والمكتسبة لأبجديّة، والمتأصّلة في الهند ولدى اليونان والرّومان والفرس والأوروبيين المحدثين فيما بعد. وهذا في الحقيقة مجانب للواقع في عديد المواضع، إذ الأبجدية إبداع سامي ولأنّ اللّغة العربية مكتسبة خلافا لما قيل للـ copule = est عن طريق فعل **كان** ولأنّها عوّضته أو زادت عليه بفعل «وُجد» واسم «وجود» و«موجود» مع تغيير في معناه الأصلي. في الواقع، العقل الإنساني واحد واهتماماته بكنه الوجود وما وراء الحسّي وما وراء الطبيعة واحدة وقد تأصّلت بتطوّر الحضارة في الألفية الأولى قبل المسيح، في العصر المحوري كما يقول ياسبرس، في الصّين كما في العالم السّامي كما لدى اليونان وكذلك في الهند. إلاّ أنّ للمنهج اليوناني طريقة خاصّة في البحث النظري والعقلي، فالفلسفة بالمعنى المنضبط الدّقيق لها خصائصها في التفكير وأسلوب الخطاب، إنّما قد تتقاطع أو تتجاور مع أنماط أخرى من التفكير. حصل هذا في المجال الحضاري الإسلامي حيث اجتازت الفلسفة الكلام والتصوّف والإشراق وهكذا تجاوزت الفلسفة المجال اليوناني حيث كانت تربته إلى المجال العربي الإسلامي ثمّ المجال الأوروبي. واجتازت الفلسفة الثقافات والأعراق في نفس المجال، بفعل التّجاور والاهتمام الإنساني المشترك وتجاوزت اللّغات الأصلية المكتوبة والمحكيّة، فانتقلت من اليوناني إلى العربي إلى اللاّتيني إلى الفرنسي إلى الألماني عابرة

لحدودها مع الحفاظ على معجمها الخاصّ أي اللّغة الفلسفية الخاصّة وما تحويه من معان خاصّة.

وهنا تطرح مشكلة الدّين وعلاقته بالفلسفة وهو موضوع يهمّنا إلى أقصى حدّ حيث عنونّا المحاضرة : «الفلسفة الإسلامية». من الجدير بالتنبيه أنّ الفلسفة اليونانية برزت في عالم كان فيه الدّين ضعيفا مرتكزا على الميتولوجيا، وما وجد من دين صلب لهو دين الدّولة-المدينة الذي هو دين مدني سياسي وماجي وفي نفس الوقت دون محتوى فكري، خاوٍ من أيّ تعالٍ. فهنا إذن، في اليونان، تكوّنت وبكلّ حرّية **الفوزية/الفيزياء** أيّ التفكير في الطبيعة والعالم ومن ثمّ مبادئ التفكير في الوجود وكنهه. وهذا أيضا ما يفسّر أنّ الفلاسفة بعد سقراط اتّجهوا نحو التفكير في وجود إله Theos لتفسير العالم والطبيعة، وهو ليس بالإله الهومري ولا آلهة Hésiode ولا إله أيّة مدينة - دولة. هو إله فيزيقي وميتافيزيقي يفرزه فكر الفيلسوف : مثلا المحرّك الساكن الذي تتّجه نحوه شوقا وعشقا ورغبة الحركات الفلكية لدى أرسطو. فهو ليس بأسّ العقل والعقلانية، وفيما يخصّ إفلاطون الإله هو الخير الأقصى بذاته، والأهمّ في تفسير الوجود هو المثال (idea) ودون شكّ. متى ما تولّدت في الشرق الأوسط وفي حوض المتوسّط فكرة التّوحيدية في قلب أديان صميمة، وعن طريق الوحي والتكشّف والإيمان، تغيّرت الأمور جذريّا.

وحصل فيما يبدو بالنسبة للمسيحية أنّها امتزجت بالفلسفة حتّى إنّه قيل إنّها إفلاطونية (هايدغر) لا أكثر ولا أقلّ. في الواقع، ليس الأمر كذلك لأنّ حتّى إفلوطين (Plotin) الذي عُرف بانخطافاته وبنزعة نحو التصوّف والتشوّق لكلّ ما هو إلهي، كان متباعدا عن

المسيحية وعن الغنوصية معا. إنّا نجد بعض عناصر الإفلاطونية لدى آباء الكنيسة مثل Origène و Clément d'Alexandrie وفيما بعد أغوستينس، لكن ليس أكثر، إنّما خلط هؤلاء بين الدّين والفلسفة إلى حدّ ما. ولم يكن مثل هذا الأمر ممكنا في الأديان القديمة : فهذا من خصائص الأديان التوحيدية، التي احتضنت أيضا الحكمة بالمعنى الواسع، مثلا في العهد القديم. والقرآن أكثر اتّجاها نحو نمطٍ ما من الميتافيزيقا لإلحاحه على الخلق الإلهي للعالم وإعادة خلق الإنسان، وعلى الأخلاق والسّلوك، محاولا دومًا المقاربة للذّات الإلهية : مثلا في **آية الكرسي** و**آية النور**. وكذلك الصفات الإلهية، والماهية السلبية للإله من وجهة أنّه لا يشبهه شيء، والعناية الإلهية ومفهوم الرّوح القدس وكذا مفهوم النّفس والإنسان. فالقرآن مفعم بالميتافيزيقا أي الماورائي، إنّما يبرهن على ذلك بصفة جدلية ووجدانية قويّة بينما الإنجيل يهتمّ أساسا بالمشاعر الأخلاقية الرّفيعة.

وبما أنّ القرآن كلام الله المباشر، فقد اعتبر هذا كحدث عظيم في زمنيّة العالم والإنسان. من هنا جدل الكلام عن ماهية القرآن، أهو قديم أم محدث، جدلٌ أدخل الدّولة في الصّراع، مثلما دخلت الدّولة الرّومانية في جدل ماهية المسيح بين الإلهية والإنسانية. هذا الاتجاه نحو الميتافيزيقا في الأديان التوحيدية كوّن اهتماما لدى المسلمين والمسيحيين لمدّة 15 قرنا، عبر التيولوجيا والكلام والتصوّف هنا وهناك. والفلسفة الإسلامية، كما أسميناها، فلسفة أينعت في دار الإسلام إلى حدود القرن السابع عشر أو الثامن عشر مع بعض الانقطاعات، وفي أدمغة أناس مسلمين ليس فقط بالانتماء السّوسيولوجي وعن طريق الاعتقاد وممارسة الواجبات الدّينية. إنّما فلسفتهم ليست مثل الكلام

مقامة مسبقا على الدّين، هي مستقلّة عنه ومتّبعة لمنهج خاصّ في التّفكير وُرِث عن اليونان. إنّ استقلاليتها أهمّ وأكبر شأنا ممّا صارت عليه المدرسة المسيحية من قرن 12 إلى 15، إذ أغلب المدرسيين احتفظوا بنواة عقدية إيمانية صلبة، فهم فلاسفة وتيولوجيون في نفس الوقت، فيما أنّ المسلمين من لدن الفارابي إلى ابن رشد كانوا فلاسفة بالمعنى الصّرف.

لقد ترجمت آثار الفلاسفة المسلمين إلى اللاّتينية في أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر فلعبت دورا كبيرا بل الأهمّ في إيقاظ الذّوق الفلسفي في هذه الرقعة من الأرض حيث تكوّنت الجامعات بعد في باريس وأكسفورد وألمانيا وإيطاليا بدفع من الكنيسة. لقد أثرت الفلسفة الإسلامية تأثيرا بالغا على تكوين المدرسيين من أمثال Roger Bacon و Guillaume d'Auvergne و Albert le Grand و Siger de Brabant وبالخصوص Duns Scott وتوماس الأكويني الذين خاضوا في المسائل الفلسفية من منطق وعلم الطبيعة وميتافيزيقا وعلم النّفس، ومن المعروف أنّ بفضل المسلمين دخل أرسطو وثانويا أفلوطين في الفكر الأوروبي وهذا عن طريق الفارابي وابن سينا وابن باجة والغزالي وفي لحظة ثانية عن طريق ابن رشد.

ولم يكن الأوروبيون يعرفون الكثير من آثار أريسطو. لقد كانت لهم معرفة **بالأنالوتيك** وبكتاب **السياسة** فقط، ولم يكونوا متضلّعين في معرفة اللّغة اليونانية إذ هذا لم يحدث إلاّ زمن النّهضة وبفضل العمل الجادّ لمن ينتسبون إلى المذهب الإنسانوي في السّادس عشر. لقد قيل بحقّ أنّ الفلاسفة المسلمين وخصوصا ابن سينا ومن بعده ابن رشد كانوا أساتذة المدرسيّين في حقل الفلسفة إذ كانت لهؤلاء

معرفة دقيقة بآثار ابن سينا وابن رشد. وهذا أمر شديد الأهمية إذ حصل انتقال المعرفة من حضارة إلى أخرى كما حصل من قبل لدينا عندما انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العرب المسلمين. هذه ظاهرة كبيرة على صعيد فلسفة التاريخ بما لها من مساس بمفهوم الحضارة والثقافة على المستوى العالمي ومشكلة تلاقح الثقافات أو انغلاقها على نفسها (Spengler). هنا وهناك في دار الإسلام، أو في أوروبا المسيحية تبدو الترجمة أداة هامّة للتعارف والتلاقح لكن أداة فقط، لأنّ ما حدث تجاوز للترجمة وهو تكوين فلسفة وصرح فلسفي في الإسلام وفي أوروبا وليس فقط عملية نقل عن اليونان. إنّ لابن سينا نسقا فلسفيا حقيقيا ابتدعه، بنيانا، كاتيدرائية شامخة ذاتية وبها تأثّر المدرسيون. إنّ شخصا مثل Duns Scot اعتمد على مفاهيم ونظريات ابن سينا الخاصّة من مثل **المبدإ الأوّل** ومن مثل التّمييز بين الماهية والوجود واعتبر كما سيفعل من بعد الملاّ صدرا أنّ الوجود له حقيقة في ذاته وليست مجرّد عرض ينتاب الماهية، وهذا من المسائل الكبرى التي طرحتها الفلسفة الحديثة، لدى هايدغر بالأساس. بل إنّ هايدغر جدّد المسألة بتمييزه بين الوجود الذي هو ظاهرة إنسانية بحتة وبين الكينونة والتّمييز أيضا بين الكينونة والكائن. ولقد تأثّر الفيلسوف الألماني بنظريات Duns Scot في صياغة مذهبه الفلسفي ولقد خصّص أطروحته لهذا المدرسي الذي كثيرا ما يستشهد به كما أنّه يستشهد ضرورة بابن سينا في دروس صيفية 1927 والمنشورة بعنوان Grundlungen «أسس الفينومولوجيا التراسندنتال». وإلى حدّ ما يمكن اعتبار فلسفة هايدغر مستقاة ليس فقط من هوسرل وفكرة اتّجاه ونيّة الوعي بل وأيضا من Duns Scot. وليس من المستغرب إذن أن يهتمّ Corbin بالمولى

صدرا وهو أوّل مترجم إلى الفرنسيّة لآثار هايدغر ومن المهتمين بفلسفة Boehme والمتأثّر بمذهب الوجودية. وهكذا تتسلسل الأفكار والنّظريات عبر الزّمان لدى الإنسانية المفكّرة. ومن المعروف أنّ Guillaume d'Auvergne كان في الواقع سيناويا في حين أنّه ناهض آراء ابن سينا، وعلى العكس كان Siger de Brabant سيناويا محضا ومنتصرا لأفكار ابن سينا ولعلّ هذا الأخير كان له تأثير أوسع وأعمق على المدرسيين لأنّه هو الذي كشف لهم من أوّل وهلة أسرار **الإلهيات** ففتح لهم باب المعرفة. ذلك لأنّهم أيضا تيولوجيون لا يبتعدون كثيرا عن حقيقة الإيمان، إنّما غزاهم العقل فوازنوا بين الإيمان والعقل على أنّهم فلاسفة أصيلون. من هنا تبرز أهميّة ابن سينا في إيقاظ الولع بالفلسفة ولأن في آخر المطاف تيولوجيا أرسطو المعروضة في كتاب **اللاّم** من الميتافيزيقا هشّة وقصيرة النّفس وهي مقتبسة كما يقول Duns Scot من الطبيعيات وعلم الفلك أي من العالم والعالم إنّما هو كائن ممكن Contingent فكيف يمكن لأرسطو أن يتوصّل به إلى معرفة واجب الوجود، المبدإ الأوّل، والكائن الرّوحي اللاّمادي اللاّجسدي. وهكذا فإنّ تأثير ابن سينا وقيمة فلسفته الذاتية الشخصية تكمن في ارتقاء العقل الإنساني إلى مجال رفيع، إلى العالم العلوي المتعالي المتجاوز للجسمية وللمادّة في نسق دقيق منضبط رائع في نفس الوقت.

على أنّ المدرسيين بصفة قربهم من الإيمان وضغط المؤسسة الكنسية عليهم لم يتقبّلوا نظرية ابن سينا حول التراتبية السّماوية للعقول من الأوّل إلى العاشر، واعتبروا أنّ ما هو عقلي في الإنسان آت من إرادة الله مباشرة. ومن هذا الوجه هم بسّطوا النّظرية السينوية

ومنحوها نظرة أكثر واقعية وأكبر رصانة، إذ قد تبدو أفكار ابن سينا في هذا المنحى معقّدة وفي آخر المطاف غير مبرهن عليها، موغلة في الرّوحانية وحتى في الخيال. فليس صحيحا أنّ تراتبية العقول مأخوذة عن أفلوطين ومن وراء أفلوطين عن إفلاطون إذ التسعية التي جُنيت منها الإيثولوجيا متمحورة حول ثلاثة محاور أساسية : الواحد وروح العالم والعقل وليس الأرواح أو العقول، وبالتالي فهي مطبوعة بالبساطة والشفافية. ولعلّ ابن رشد بعد قرن ونصف اتّجه تماما نحو فكر أريسطو راجيا من وراء ذلك الوضوح العقلاني الصّافي. لكنْ هنا أيضا يقف المدرسيون (توماس) لرفض ما يمسّ الدّين في الأساس كقِدم العالم واندثار النّفس بعد الموت كما وقفوا ضدّ خلود النّفس الروحانية دون الجسم في فلسفة ابن سينا. من هنا يبرز جليّا أنّ المدرسيين بقوا في فلك الثيولوجيا وفي دائرة الدّين على الأغلب وأنّ مصير الرّشدية في أوروبا ارتبط بتيار قوي يمتاز بالابتعاد عن الدّوغمائية الدّينية.

إنّ العطاء الفلسفي الذي أورثه المدرسيون للفلسفة الحديثة ليس ذا أهمية من وجهة المحتوى ولكنّه ذو أهمية من وجهة المعجم الفلسفي الأريسطي أساسا الذي أخذوه عن العرب، فتغيّر من معجم يونانيّ إلى معجم لاتيني بفضل الترجمات عن المسلمين. كلّ المفاهيم التي استعملها المحدثون في أوروبا أتت من هنا :

ens, cogito, substantia, essentia, existentia, anima, idea principia, mundus, perceptio, imago، وهذا حتّى من طرف هوسرل وهايدغر اللذين استعملا بكثافة اللّغة اليونانية في أبحاثهما واسترجعا إلى حدّ كبير المعجم اليوناني. أمّا بخصوص

المحتوى، فالتغيير كان جذريا بدءا من ديكارت إذ تحوّلت الفلسفة إلى البحث عن الوعي وعن الذّات وارتكزت على هذين المفهومين فيما أنّ مفهوم العالم دخل في الجدل بين الواقعية والمثالية. وإذ طرح ديكارت من جديد الحجّة الأنتولوجية في البرهنة على وجود الإله، فإنّ هذه القضية لم تعد مركزية بل إن كانت Kant فنّدها كما فنّد الحجج الأخرى الموروثة عن المدرسيين ومن وراء ذلك عن المسلمين. بل إنّ هيغل في نفس الوقت الذي ينعت فيه Leibniz ونظرية الموناد Monades بالرواية الفلسفية، يؤكّد أنّ فلسفة العرب إنّما هي إرث تاريخي فقط، طالما أنّ المدرسيين أخذوا منها ما هو أساسي. إذن لم تعد تهمّ الفلسفة الحديثة بل هي شبه الميتة، لكن هذا قيل في كتابه عن «تاريخ الفلسفة». لكن إذا كانت فلسفة المسلمين تاريخية فحسب، فيمكن دراستها من هذه الزّاوية. في الواقع، هناك عناصر عديدة أخذت كما يقال عن العرب مباشرة أو نقْلا عن المدرسيين لدى لايبنيتز وكَانْت Leibniz, Kant، يمكن التنقيب عنها في خفايا النّصوص. ومن حسن الحظّ أن شهد الثلث الأوّل من القرن العشرين، في نفس الفترة التي يطرح فيها هوسرل في آخر كتبه الـ Krisis مركزية أوروبية متكبّرة جاعلا من الصين والهند واقعا أنتروبولوجيا ليس أكثر وفي نفس الوقت الذي يظهر فيه الأنا الترسندتالtranscendantal في أتمّ مظاهر العظام، شهدت هذه الفترة اهتماما جديدا بالفلسفة الإسلامية عبر الاهتمام بالمدرسية القروسطية، مثلا من طرف رجل كـ Etienne Gilson وفيما بعد من طرف امرأة مثل A. M. Goichon، ثم ما زال الاهتمام يتفاقم إلى حدّ اليوم من طرف الغربيين والمسلمين.

ولاجتماعنا اليوم مع عدد من محلّلي ومؤرخي الفلسفة الإسلامية من القارات الأربعة لعلامة كبيرة على هذا الإحياء لفلسفة لعبت دورا عظيما في تواصل الفكر الإنساني وفي الحفاظ على التّقليد الفلسفي وإثرائه.

ابن سينا والإرث السينوي

ابن سينا والمعتزلة من خلال الرسالة العرشيّة

أ.مقداد عرفة منسية

ملخّص :

غرضنا هنا هو بيان حالات اتفّاق وحالات اختلاف بين الفكر الاعتزالي والفكر السينوي من خلال **الرسالة العرشية** لابن سينا. وسنقتصر على هذه الرسالة مع الوعي أنّ المعالجة الشافية وشرح أقوال ابن سينا وتحليلها فيما يخصّ الاعتزال تقتضي العودة إلى المواضع المعنية من كتبه الأخرى والتي هي أكثر عددا من تلك الواردة في هذه الرسالة، ورغم وعينا كذلك أنّ «النسق الاعتزالي» مأخوذ هنا ككلّ رغم تنوّعه الهائل حسب كبار الشيوخ وتطوّره حسب المراحل التاريخية. وفي الأمور التي نرى أن الاعتزال معنيّ بها في هذه الرسالة، ركّز ابن سينا على بعض الأقوال المميزّة المعينّة. ومن المعروف أنّ هنالك موضعين لاهوتييّن دار حولهما جوهر الخلاف: مبحث الذات والصفات الذي يتبع أصل التوحيد، ومبحث القضاء والقدر أو بالأحرى أفعال العباد الذي ترتبط به مسألة التحسين والتقبيح ويتبع أصل العدل، وذلك حسب تصنيف المباحث المعتمد من المعتزلة. والمشكل هو وجود تقارب بين القولين الاعتزالي والسينوي في هاتين المسألتين. فنظرياً يكون قول ابن سينا سواء بصفة صريحة او بصفة ضمنيةّ أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية، وذلك في القول إنّ صفات الله هي لذاته وليست زائدة على الذات بالنسبة إلى الأصل الأوّل، والقول بتحسين وتقبيح عقليّين وبالعناية بالنسبة إلى الأصل الثاني. ورغم تقارب الموقفين هذا، يتفّق ابن سينا والمعتزلة بعض اتفّاق في الأوّل ويختلف عنهم في الثاني.

تمهيد

للاهتمام بالرسالة العرشيّة قصّة : كنت منذ سنوات اقترحت على صديقي وزميلي في قسم الفلسفة وفي اختصاص الفلسفة الإسلاميّة، المرحوم حاتم الزغل، الاهتمام في إطار عمل مشترك بهذه الرسالة،

وذلك بتحقيق النصّ وترجمته والتعليق عليه[1]. وكانت الدوافع إلى ذلك في نظري آنذاك أنّ الرسالة هي في علم التوحيد، ثمّ هي لابن سينا، وأيضا هي مختصر يستند إلى مؤلفاته المعروفة. وقد أمكن أن ننجز تحقيق النصّ بالاعتماد على عدّة مخطوطات وأمكن ترجمته إلى الفرنسيّة. لكن اختطفت يد المنون زميلنا وصديقنا عن إتمام العمل. وإنّي أهدي هذه المحاضرة إلى روحه راجيا ان أتمّ ما بدأناه سويّا.

مقدّمة

قد يُشكّ في صحّة نسبة هذه الرسالة إلى ابن سينا، إذ لم ترد في قائمة كتبه المعروفة. وأعتقد أنّها من تأليفه في أكثرها وإن أُقحم فيها شيء من تعليق شارح مجهول، بحيث لم يعد من اليسير تخليصها من هذا على مستوى التقليد المخطوط، وإن لم يكن من المتعذّر.

ولهذه الرسالة خصوصيّات من حيث موضوعها ومن حيث بنيتها ومن حيث منهجها.

فمن حيث الموضوع يعالج ابن سينا مسائل وهي إن كانت تابعة في التقليد الفلسفي للعلم الإلهي (الأثولوجيا)، فهي عادة من تقليد المتكلّمين. فموضوع الرسالة هو الكلام عن «حقائق علم التوحيد على الوجه الذي يجب أن يعتقد في الله وصفاته وأفعاله».[2] وسعى فيها حسب قوله إلى أن يكون «مجانبا جانب التقليد مائلا إلى محض

(1) سبق أن نشرت هذه الرسالة مرّتين: الأولى بعنوان **الرسالة العرشيّة في توحيده تعالى وصفاته**، تحقيق عبد الله بن احمد العلوي، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدرأباد الدكن، سنة 1353هـ؛ ثمّ بعنوان **الرسالة العرشيّة في حقائق التوحيد وإثبات النبوّة**، تحقيق وتقديم إبراهيم هلال، كلية البنات، جامعة الأزهر [القاهرة]، 1400/1980. وسأعتمد هنا على طبعة حيدرآباد، وأشير إليها باختصار: ر.ع.

(2) ر.ع.، ص 2.

التحقيق».[1] يتناول هنا ابن سينا الموضوع التقليدي لعلم الكلام (العقائد في الإله وصفاته وأفعاله) وحتّى تسميته المعهودة (وهي علم التوحيد) ليقول فيها ما يجب قوله على سبيل التحقيق، أي تحصيل الحقيقة في ذلك مثبتة بالبرهان.

أمّا عن بنية الرسالة وترتيب النظر في مضامينها فيبدو أنّ ابن سينا يتبع ترتيب المباحث المتّبع عادة من المتكلّمين: وهو يعرض ثلاثة أصول، أي قضايا أساسيّة تنبني عليها بقيّة الأقوال. بحيث تبدو بنية الرسالة هي التالية: 1- الأصول الثلاثة، 2- الصفات 3- صدور الأفعال عنه،[2] 4- القول في قضائه وقدره.[3] وهذا جدير بالمقايسة بينه وبين ابن رشد في كتاب **الكشف عن مناهج الأدلّة**.

(1) نفسه.

(2) هذا هو عنوان الفصل الوارد في **الرسالة العرشيّة** (ص 15). ولكن الحديث الفعليّ عن أفعال واجب الوجود يبدأ قبل ذلك عندما ينتهي الحديث عن الصفات (صفة: آخر)، م. ن.، ص 13.

(3) يقارن ترتيب المسائل بالترتيب الفلسفي السابق على ابن سينا مثل الفارابي (**إحصاء العلوم**، **مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة**، **السياسة المدنيّة**، **تحصيل السعادة**) أو مع ابن سينا نفسه (**إلهيّات الشفاء** مثلا) أو اللاحق عليه مثل ابن رشد في **الكشف عن مناهج الأدلّة** (وفيه يعرض عقائد الظاهر بتبويبها تحت خمسة أصول: -1 إثبات وجود الله، -2 في الوحدانيّة ونفي الشريك، -3 في الصفات، -4 في التنزيه عن النقائص، -5 في الأفعال: إثبات خلق العالم، بعث الرسول، القضاء والقدر، التجوير والتعديل، المعاد). في خصوص المقارنة في ورود المباحث وترتيبها في الفلسفة وفي علم الكلام:

Frank, Richard M., «The Science of Kalām», in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 2 (1992), pp. 7-37, pp. 12-15.

وراجع عن ابن سينا والكلام:

Ulrich, Rudolph, "Ibn Sīnā et le kalām», in: *Bulletin d'Études Orientales* 48(1996), pp.131-136.

ويمكن أن نذكر له أيضا في خصوص الفلاسفة وعلم الكلام:

«Al-Fārābī und die Mu'tazila», in : *A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism*, hg. von Camilla Adang, Sabine Schmidtke u. David Sklare, Würzburg 2007 (Istanbuler Texte und Studien 15), S. 59-80.

أمّا عن المنهج المتّبع في هذه الرسالة فقد توخّي ابن سينا سنّة الاختصار وعمد إلى تركيز (condensé) الجهاز الاستدلالي والاقتصار منه على الضروريّ بالمقارنة ببسطه إيّاه في **إلهيّات الشفاء** أو **الإشارات والتنبيهات** أو **المباحثات** أو **التعليقات**، بحيث تبرز الرسالة مليّا بنية التفكير وتمفصل أقوال ابن سينا الكبرى بصفة أوضح. وفي الوسع تمييز وحدات تصير معدّة وجاهزة (modules) وتضَمّ إلى غيرها لتؤلّف مجموعا مركّبا، وهي قضايا مبرهن عليها يتمّ لاحقا إثبات النتيجة بعملية قياسيّة (syllogistique) بضمّ الواحدة منها إلى الأخرى.

وهذه الرسالة تستند بوضوح إلى كتب ابن سينا الأخرى المعروفة، وذلك لا على مستوى المعنى والأسلوب فقط، وإنّما كذلك على مستوى الشبه بين النصوص، إذ أنّنا نجد فيها أحيانا جملا كاملة نطالعها في ما عداها من كتبه.

وأكتفي هنا بعدد من الملاحظات تتعلّق من هذه الرسالة بأقوال ابن سينا التي أرى أنّ لها علاقة بالمعتزلة سواء على سبيل الاتّفاق أو على سبيل الاختلاف. وفي الواقع يجب التنويه هنا بدراستين سبقتا في ما يتعلّق بابن سينا وبالمعتزلة:

رسالة أبي يعرب المرزوقي في الدكتوراه والتي عنوانها **منزلة الكلّي في الفلسفة العربيّة**،[1] وقد تناولت هذه العلاقة بصفة أعمّ من جهة الإشكاليّة الفلسفيّة: الاسميّة والواقعيّة العلميّتين والعمليّتين.

(1) **منزلة الكلّي في الفلسفة العربيّة في الأفلاطونيّة والحنيفيّة المحدثتين العربيّتين**، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة تونس الأولى، تونس 1994، انظر بصفة خاصّة ص 179 وما بعد: «منزلة الكلّي الوجوديّة في الكلام الوصلي».

ومقال يتعلّق بهذ الرسالة على وجه أخصّ وهو لإڤبرت ماير
Egbert Meyer, Philosophischer Gottesglaube : Ibn Sina's Thronschrift.(1)

وإن كان اهتمامنا هنا سينحصر في هذه الرسالة فلا يخفى علينا أنّ المعالجة الشافية وشرح أقوال ابن سينا وتحليلها فيما يخصّ الاعتزال تقتضي العودة إلى المواضع المعنية من كتبه الأخرى،(2) والتي هي أكثر عددا من تلك الواردة في هذه الرسالة، والعودة إلى الرسائل المؤلّفة أحيانا في الغرض، أي في مناقشته لأقوال المعتزلة، مثل **رسالة القدر**.(3) وحتّى مع اقتصارنا على **هذه الرسالة العرشيّة** فلا نقدر أن نجزم بأنّنا ألممنا بكلّ المواضع فيها التي تهمّ مذاهب المعتزلة، إذ تتفاوت أقوال ابن سينا من التعلّق الصريح سواء كان سالبا

(1) In *Z. D. M. G.*, Band 130-Heft 2 (1980), p. 226-277.

(2) المواضع التي يناقش فيها ابن سينا نظريّات المعتزلة عديدة تتجاوز إطار مقالنا هذا. منها رفض ما يورد من الحديث عن أفعال العدل وعن أفعال الظلم ووجوب ترك هذه والأخذ بتلك (**الإشارات والتنبيهات**، نشرة يعقوب فرجة، ليدن، بريل، 1892، الجزء الأوّل، ص 189)؛ ومنها الفرق في الحادث بين إمكان الوجود وقدرة القادر عليه (م. ن.، ص 151)؛ «فصل في أنّ علّة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهّمه ضعفاء المتكلّمين» (**النّجاة**، نشرة الكردي، القاهرة، ط 2، 1357هـ/1938م، ص 213 وما بعدها)؛ ومنها نقد تصوّر المعتزلة للزمان والحركة (ابن سينا، **كتاب التعليقات**، نشرة حسن مجيد العبيدي، ط. 2، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2008، ص 75-81 و310: «الأجسام لا تنفكّ عن حوادث... وكلّ ما لا ينفكّ من حوادث فإنّه حادث»)، عجز المعتزلة عن إثبات أنّ الأوّل ليس بجسم وتصوّرهم أنّ الله قادر وقولهم في الاختيار (م. ن.، ص 308). وهذا لا يقتضي الرجوع إلى كتب ابن سينا وحده وإنّما أيضا لكتاب مثل **نهاية الأقدام في علم الكلام** للشهرستاني (نشرة الفرد جيوم، لندن، 1934، ص 180 -214)، وفيه يعرض اختلاف أقوال الصفاتيّة والمعتزلة والفلاسفة في مسألة الذات والصفات.

(3) منشورة ضمن **رسائل الشيخ الرئيس... بن سينا في أسرار الحكمة المشرقيّة**، الجزء الرابع، نشرة ميكائيل بن يحي المهرني، مطبعة بريل، ليدن، 1899.

أو موجبا، إلى التعلّق الخفيّ الذي يُستخـرج علـى سبيل الإلـزام أو تأويـل إشارة.[1]

وغرضنا هنا بيان حالات اتّفاق وحالات اختلاف بين الفكر الاعتزالي والفكر السينوي. لا محالة أنّ الخلفيّات والمواقف والنظريّات تختلف تماما. وهذا معروف ويطول شرحه. ولا محالة كذلك أنّ «النسق الاعتزالي» هو هنا مأخوذ على أنّه جملة أقوال متآلفة وموحّدة رغم تنوّعه الهائل حسب كبار الشيوخ وتطوّره المتلوّن حسب المراحل التاريخيّة. ولذلك لن يخلو عملنا من إجمال. ولكن ذلك لا يضرّ بما أنّ ابن سينا ركّز في الأمور التي نرى أن الاعتزال معنيّ بها في هذه الرسالة على بعض الأقوال المميّزة المعيّنة. ومن المعروف أنّ هنالك موضعين لاهوتيّين دار حولهما جوهر الخلاف: مبحث الذات والصفات الذي يتبع أصل التوحيد، ومبحث القضاء والقدر أو بالأحرى أفعال العباد الذي ترتبط به مسألة التحسين والتقبيح وهو يتبع أصل العدل، وذلك حسب تصنيف المباحث المعتمد من المعتزلة.

والمشكل هو وجود قرب بين القولين الاعتزالي والسينوي في هاتين المسألتين. فنظريّا يكون قول ابن سينا سواء بصفة صريحة أو بصفة ضمنيّة أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعريّة، وذلك في القول إنّ صفات الله ليست زائدة على الذات وإنّما هي لذاته، بالنسبة إلى الأصل الأوّل، والقول بتحسين وتقبيح عقليّين وبالعناية بالنسبة إلى الأصل

(1) يمكن في بحث أطول من هذا دراسة مشكلة كلام الله والوحي والفروق بين قول ابن سينا (ر. ع.، ص 12) وأقوال المعتزلة، وكذلك في قول ابن سينا بعدم اشتراط أن يسبق ما يصدر عن الله عدم وزمان (م. ن.، ص 12). ومن الواضح أنّ ابن سينا يقصد المتكلّمين بالنقد بلهجة شديدة في رفضه «الاستدلال بالكائن الفاسد (الموجودات وتغيّرها) على الدائم الباقي (واجب الوجود). بل هو الدليل إليه أوّلا والمرشد إليه ثانيا تعالى الله عمّا يقول الظالمون والجاحدون علوّا كبيرا» (م. ن.، ص 14).

الثاني. ورغم هذا القرب بين الموقفين، يتفق ابن سينا والمعتزلة بعض اتّفاق في الأوّل ويختلف عنهم في الثاني.

I – في مسألة الذات والصفات

1–موضع اتّفاق أوّل : كيفيّة استحقاق الذات للصفات

يمهّد ابن سينا بعرض أصول ثلاثة، يثبتها ويبني عليها بقيّة الأقوال. أي أنّ الرسالة تتألّف من حيث بناؤها من أصول ثلاثة ومن مسائل مبنيّة عليها. وهذه الأصول الثلاثة هي إثبات واجب الوجود، ووحدانيّته[1] ونفي العلل عنه.[2] وفي الواقع يبدو أنّ التفريع (أو البناء على) يبدأ من الأصل الثاني والثالث قبل الأقوال المتفرّعة اللاحقة. ويبدو أن الأصل الثاني (في الوحدانيّة) ينتج عن الأوّل (إثبات واجب الوجود) بقياس الخلف (أي فرضيّة واجب الوجود اثنين يناقض الأصل الأوّل). ولكن ابن سينا لا يقول إنّ الأصل الثاني (في الوحدانيّة) ناتج عن الأصل الأوّل (إثبات واجب الوجود)، وإنّما يقول ذلك عن الأصل الثالث، وهو نفي العلل عن واجب الوجود.

ويرد حديثه عن الصفات من الرسالة في مستوى الأصول وفي مستوى المسائل التي يبنيها على هذه الأصول.

وفي الأصل الثالث ينفي ابن سينا عن واجب الوجود العلل الأربعة (الفاعليّة أي ما منه وجود الشيء، والتماميّة الغائيّة وهي ما لأجله وجود الشيء[3]، والعلّة الماديّة وهي ما فيه وجود الشيء، والعلّة الصوريّة وهي

(1) انظر عن أنّ واجب الوجود واحد، أيضا ابن سينا، الشفاء، **الإلهيات**، نشرة محمد ي. موسى، سليمان دنيا، سعيد زائد، القاهرة 1380هـ/م1960، ص 342 وما بعد.
(2) انظر عن نفي العلّة عن واجب الوجود، م. ن.، ص 38 وما بعد..
(3) انظر عن العلة الغائيّة التماميّة، م. ن.، ص 340.

ما به وجود الشيء).[1] ويتناول هذه العلل علّة علّة ويبرهن على نفيها كلّها عن واجب الوجود ويبيّن في خصوص كلّ علّة المسائل المبنيّة على نفيها.[2] فهو مثلا يثبت في إطار الأصل الثالث (أي نفي العلل عن واجب الوجود) نفي العلّة الفاعليّة، ويذكر الأقوال المتفرّعة عن هذا النفي قائلا «بهذا الاعتبار» أو «وبهذا يظهر». وهذه المتفرّعات هي: ماهية واجب الوجود لا تكون غير وجوده، وهو ليس جوهرا، ولا عرضا، لا يجوز أن يكون اثنان كلّ واحد منهما مستفيد الوجود من الآخر، ولا يجوز أن يكون واجب الوجود من وجه وممكن الوجود من وجه آخر. ولكن هذا تفريع وليس بعد أقوالا مبرهن عليها، لذلك يعود ابن سينا إليها لاحقا لإثباتها واحدا واحدا. مثلا: «بيان أنّه لا تكون ماهيته غير إنّيته، بل يتّحد وجوده في [أو: و] حقيقته أنّه...»[3]

---

(1) انظر عن العلّة الصوريّة، ابن سينا، م. ن، ص 341 (حيث يحيل إلى حديث سابق عنها في المنطق).

(2) عندما يقول ابن سينا بعد بيان وجه حصر العلل في أربعة: «فإذا ثبت أنّ هذه هي الأصول فلنعطف عليها ولنبيّن المسائل التي هي مبنية عليها»، لا يعني أنّه سيشرع مباشرة في بيان المسائل المبنية على هذه الأصول الثلاث، وإنّما يتناول علّة واحدة ويبرهن على انتفائها عن واجب الوجود. وفي خصوص كلّ علّة يذكر القضايا المبنية على نفي تلك العلة بالخصوص. أي أنّ ابن سينا يعلن عن برنامج التفريع (وهي مجموعة المسائل المبنيّة على أصل ما)، ثمّ يشرع في البرهنة على هذه المسائل المتفرّعة واحدة واحدة. ولكن لا أظنّ أن ابن سينا يشرع في بناء المسائل على الأصول أو تفريعها عنها ابتداء من القول في الصفات، إذ أنه يعلن عن عنوان هو: «القول في الصفات على الوجه الذي تلقّيناه من هذه الأصول الممهّدة»، أي أنّ البرهنات على نفي العلل هي جزء من الأصل الثالث وليست مسائل متفرّعة عنها. انظر ما يشبه الإعلان عن برنامج مجمل ثمّ بيانه بالتفصيل: م. ن.، ص 37 وما بعدها.

(3) ر. ع. ص 4 - 5. ثمّ بعد ذلك - بيان أنّه ليس بعرض، بيان أنّه لا يجوز أن يكون واجبا الوجود كلّ واحد منهما مستفيد الوجود من الآخر، - بيان أنّه لا يجوز أن يكون واجب الوجود من وجه ممكن الوجود من وجه، [يهمل ابن سينا بيان نفي أن يكون جوهرا].

وهنا يعترضنا الموضع الذي يهمّنا من هذه الرسالة لأنّه في علاقة صريحة بأقوال المتكلمين في الأصلين الشهيرين: أصل التوحيد وأصل العدل.

وأظنّ أنّ حديث ابن سينا في مسألة الذات شأنه شأن غيره يدور حول مسائل مترابطة هي كيفيّة اتّصاف الذات بالصفات، وعلاقة الصفات بالذات، وحقيقة هذه الصفات وعلاقاتها بعضها ببعض. وتردّ كلّها إلى مشكلة واحدة: وهي كيفيّة استحقاق الذات لهذه الصفات.

والموضع الأوّل هو في الأصل الثالث وهو نفي العلل عنه، وهو يوازي في سنّة التأليف في علم الكلام مبحث التنزيه، والتنزيه هنا هو تنزيه عن العلل حسب عبارة ابن سينا. فعندما يبرهن على نفي العلّة المادّيّة عن واجب الوجود، يأتي إلى النتيجة التالية وهي أنّ «ذاته الكاملة المتقدّمة على جميع الاعتبارات واحدة»،[1] ثمّ يضيف مباشرة بعد ذلك قائلا: «وبهذا يظهر أنّ صفاته لا تكون زائدة على ذاته»،[2] ثمّ يقيم البرهان على ذلك. وأظنّ أنّ ابن سينا هنا لا يعني بعبارة «يظهر»، «يتبرهن»، وإنّما الظهور هنا هو ظهور الطريق إلى إثبات القضيّة لا البرهنة عليها التي يوردها بعد ذلك. فالقول إذن إنّ صفاته لا تكون زائدة على ذاته يندرج تحت نفي العلّة المادّيّة ويتفرّع عنه، وبصفة أخصّ يتفرّع عن نفي العلّة القابلة، أو القابليّة، القول التالي: «فلا يكون له شيء بالقوّة ولا تكون له صفة منتظرة بل كماله حاصل بالفعل... فذاته الكاملة المتقدّمة على جميع الاعتبارات واحدة. وبهذا يظهر أنّ صفاته لا تكون زائدة على ذاته».[3] وهذا موضع الحديث عن المسألة التقليديّة في علاقة الذات

(1) م. ن.، ص 5.
(2) **نفسه**.
(3) **نفسه**. يقول ابن سينا في **إلهيّات الشفاء** (ص 355): «فواجب الوجود تامّ الوجود،=

بالصفات، لأنّ المسألة تبحث في كيفيّة اتّصاف الذات الإلهيّة بالصفات وبصفة أدقّ في «كيفيّة استحقاقه [الله] للصفات» حسب صياغة للقاضي عبد الجبّار.[1] والعلة الماديّة حسب عبارة ابن سينا هي «العلّة لحصول المحلّ المقبول له، أي هو المستعدّ لقبول وجود أو كمال وجود».[2] وهي عبارة مقتضبة لا تخلو من غموض. ولعلّه يمكن شرحها (paraphraser) كما يلي: العلة الماديّة، وهي العلة القابلة أو القابليّة، هي العلّة في وجود المحلّ الذي هو معنيّ بقبول هذا المقبول المعيّن (المقبول له على وزن المفعول له)، أي هو المستعدّ لقبوله، وهذا المقبول هو وجود أو كمال وجود. وفي قضيّة الحال المقبول هو الصفة.

وملخّص البرهنة هو أنّ واجب الوجود كمال بالفعل. وإذ كان لا علّة له قابلة، فلا يكون له شيء بالقوّة، فلا تكون له صفة منتظرة. ثمّ يأتي ابن سينا إلى القول: «وبهذا يظهر أنّ صفاته لا تكون زائدة على ذاته».[3] فكون صفاته ليست زائدة على ذاته هو إذن قول يظهر من نفي العلّة الماديّة. وهو ظهور حسب عبارة ابن سينا يشفعه ببرهنة، وهي التالية: «لأنّها لو كانت زائدة على ذاته لكانت الصفات بالنسبة إلى الذات [تكون] بالقوّة وتكون الذات سبب تلك الصفات، فإنّ تلك الصفات [الأصحّ هو: الذات] تكون متقدّمة عليها فتكون من وجه

-لأنّه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده يوجد لغيره كما يخرج في غيره».

(1) عبد الجبّار بن احمد الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق الإمام احمد بن الحسين بن أبي هاشم [مانكديم]، نشرة عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة 1384هـ/ 1965م، ص 182: «الكلام في كيفيّة استحقاقه تعالى لهذه الصفات».

(2) ر.ع.، ص 5.

(3) نفسه.

فاعلة ومن وجه قابلة... فتكون فيها جهتان متباينتان».[1] ويسهل إدراك بقيّة البرهنة التي هي بالخلف، أي تناقض ما سبق بيانه، وهو أنّ واجب الوجود واحد من كلّ جهة.

ينافي هذا القول (صفات واجب الوجود ليست زائدة على ذاته) مذهب من عرفوا في تاريخ المتكلّمين بالصفاتيّة عموما[2]، أي على وجه التحديد، في تصنيف القاضي عبد الجبّار الشهير،[3] سليمان بن جرير الذي يقول إنّ الله يستحقّ الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم، وكذلك عبد الله بن كلاّب (الله يستحقّ هذه الصفات لمعان أزليّة أي قديمة)[4] والأشعريّ الذي رأى أنّ لله علما به علِم وأنّه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه،[5] حتّى

---

(1) م. ن.، ص 5-6. الإصلاحان («تكون» و«الذات») من نشرة ابراهيم هلال، ص 21.

(2) عن الصفاتيّة راجع مثلا الشهرستاني، **كتاب الملل والنّحل**، منشور على هامش **الفصل في الملل والأهواء والنّحل** لابن حزم، القاهرة 1317، ط 2، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1395 هـ/ 1975م، ج 1، صص 116 وما بعدها.

(3) عبد الجبّار [مانكديم] : **شرح الأصول الخمسة**، ص 183.

(4) مذهب عبد الله بن كلاّب هو التالي: «لم يزل الله عالما حيّا سميعا بصيرا... بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر... وأنّه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته... ومعنى أنّ الله عالم أنّ له علما... وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته... إنّ أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وإنّها قائمة بالله... صفات الله لا هي هو ولا غيره، وذاته هي هو ونفسه هي هو... صفات الباري لا تتغاير و... العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك كلّ صفة من صفات الذات، لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها (الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، نشرة محمّد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ط 2، 1389 هـ/ 1969م، ص 249-250).

(5) الأشعريّ، **كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، نشرة ريتشرد يوسف مكارتي اليسوعي، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1952، ص 12 و 14. كذلك الشهرستاني (**نهاية الأقدام**، ص 181): «قالت الصفاتيّة من الأشعريّة والسلف إنّ الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة ... وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزليّة ومعان قائمة بذاته».

قال عنه القاضي عبد الجبّار إنّه «أطلق القول بأنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلّة مبالاته بالإسلام والمسلمين».[1]

ومن الواضح هنا أنّ قول ابن سينا يوافق في نتائجه على الأقلّ مذهب المعتزلة العام في أنّ الذات تستحقّ الصفات لذاتها لا بمقتضى معان زائدة عليها.[2] فالأشعري الذي يمدّنا بعرض دقيق لمذاهب المعتزلة في إجماعهم وفي تنوّعهم يقدّمهم على أنّهم أجمعوا على أنّ الله لم يزل عالما قادرا حيّا،[3] وعلى أنّ أكثرهم ذهبوا إلى أنّ «الله عالم قادر حيّ بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة».[4] كما أنّهم أجمعوا على أنّ صفات الله وأسماءه هي أقوال وكلام.[5]

وعبد الجبار فيما قد يبدو أنّه كان سعيا منه إلى العرض النسقي[6] لا يحتفظ في روايته الشهيرة[7] إلاّ بقولين للمعتزلة في نهاية الأمر: قول

(1) **شرح الأصول الخمسة**، ص 183.

(2) يمكن دوما الرجوع إلى **مقالات الإسلاميّين** للأشعري (ص 235-236: شرح قول المعتزلة في التوحيد) أو إلى **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبّار (ص 182-183: «الكلام في كيفيّة استحقاقه تعالى لهذه الصفات») أو إلى الشهرستاني، كتاب **الملل والنّحل**، ج 1، ص 54.

(3) **مقالات الإسلاميّين** ، ص 238.

(4) **م. ن.**، ص 244-245. ولكن يسجّل الأشعري (م. ن.، ص 244) اختلافا في الله، أهو عالم قادر حيّ بنفسه أم بعلم وقدرة وحياة؟ وما معنى القول عالم قادر حيّ. ولا أظنّ أنّ ذلك بمعنى إثبات صفات زائدة على الذات، وإنّما بإثبات صفات ثمّ ردّها إلى الذات بصفة أو بأخرى.

(5) م. ن.، ص 273.

(6) قد لا يخلو ردّ اختلاف المعتزلة إلى عرض عبد الجبّار النسقي من صعوبة، فمثلا ممّا يستعصي على ذلك قول عباد بن سليمان: الله عالم لا بعلم قادر لا بقدرة حيّ لا بحياة... وكان ينكر قول من قال إنّه عالم قادر حيّ لنفسه أو لذاته، وينكر ذكر النفس أو الذات... وكان يقول: قولي عالم إثبات اسم لله ومعه علم بمعلوم... وينكر أن يكون معنى القول في الباري إنّه عالم معنى القول فيه إنّه قادر (**م. ن.**، ص 245-246).

(7) **شرح الأصول الخمسة**، ص 182-183.

أبي على الجبائي وقول ابنه أبي هاشم «الله يستحقّ الصفات لما هو عليه في ذاته»، أي باعتماد نظريّة الأحوال الشهيرة. وهو يرجع مراد أبي الهذيل العلاّف[1] من قوله إنّ «الله عالم بعلم هو هو» إلى موقف أبي على الجبائي: «الله يستحقّ هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرا عالما حيّا موجودا لذاته»، أي وصف الله بصفة وردّها إليه، أي إلى الذات، ونفي تلك الصفة، وإثبات متعلّق تلك الصفة، وهو ما قاله أبو الهذيل، فإذا ما خلصت العبارة عنه آل إلى القول إنّ الله يستحقّ الصفات لذاته، وهو ما قاله أبو علي.

ولا يتّفق ابن سينا والمعتزلة في القول بعدم زيادة الصفات على الذات فقط، وإنّما يبدو أنّ هناك اتّفاقا على تصوّر بنية الذات البسيطة التي يجب أن توفّر شرط الوحدة، أي أنّ الصفات ليست مقوّمة للذات. يقول ابن سينا: «فإن قيل إنّ صفته ليست زائدة على الذات بل هي داخلة في تقويم الذات والذات لا يُتصوّر وجودها دون تلك الصفات، فتكون الذات مركّبة فتنخرم الوحدة».[2]

وتكون بنية هذا الاستدلال كما يلي: القضيّة الأولى: الصفات تدخل في تقويم الذات، والقضيّة الثانية: الذات لا يتصوّر وجودها دون تلك الصفات. ويبدأ ردّ ابن سينا بذكر نتيجة ذلك وهي التالية: «فتكون الذات مركّبة فتنخرم الوحدة». والسبب واضح في رفض ابن سينا لهذه الإمكانيّة. فإن كانت كيفيّة اتّصاف الذات بالصفات على

(1) «الله عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو...، وكذلك ... في سائر صفاته لذاته. وكان يقول: إذا قلت إنّ الله عالم ثبّتُّ له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا، ودللتُ على معلوم كان أو يكون. وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبتّ له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدور» (**مقالات الإسلاميّين**، ص 245).

(2) ر.ع.، ص 6.

جهة دخول الصفات في تقويم الذات، تكون الذات حينئذ مركّبة فلا تكون واحدة.[1] وهو خلف.

لا يتّضح من الوهلة الأولى أنّ ابن سينا يحيل هنا إلى موقف تاريخيّ، وقد لا يبدو أنّه يقصد بهذا اعتراضا على الجهة الأولى ولا قولا موازيا يكون للمعتزلة. وإنّما قد يُرى في ذلك إمكانيّة ثانية في الذهاب إلى انّ الصفات ليست زائدة على الذات، على جهة أنّ الصفات داخلة في تقويم الذات، كما يدخل الجزء في تقويم الكلّ. وهو طبعا ما يرفضه ابن سينا.

ولكن أرجّح أنّ هذا لم يكن مجرّد إمكانيّة نظريّة ولا اعتراضا ممكنا، وأنّ ابن سينا يناقش المذهب المضادّ تماماً لمذهبه ولمذهب المعتزلة.[2] وإن وجب نسبة ذلك إلى مذهب تاريخي فهو أقرب ما يكون إلى قول الصفاتيّة وقد سبقت الإشارة إليه، وهو نعت سيورده ابن سينا في ما بعد ولكن بمعنى مغاير تماما. وتاريخيّا هناك عبارة

---

(1) يؤيّد ذلك ما يقوله ابن سينا (**إلهيّات الشفاء**، ص 343-344): «كون واجب الوجود لا يتكثّر بوجه من الوجوه، وأنّ ذاته وحدانيّ صرف محض حقّ، فلا نعني بذلك أنّه أيضا لا يُسلب عنه وجودات ولا تقع له إضافة إلى وجودات... لكنّنا نعني بقولنا إنّه وحدانيّ الذات لا يتكثّر أنّه كذلك في ذاته، ثمّ تبعته إضافات إيجابيّة وسلبيّة كثيرة فتلك لوازم الذات معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقوّمة للذات ولا أجزاء لها».

(2) يذكر الشهرستاني (**نهاية الأقدام**، ص 199-200) إلزام المعتزلة على قول الصفاتيّة («صفات الله قائمة بذاته) ويضيف قائلا: «وساعدهم جماعة من الفلاسفة المعطّلة في إلزام هذه الكلمات وزادوا عليهم بأن قالوا قام الدليل على أنّ واجب الوجود مستغن على الإطلاق من كلّ وجه. فمن أثبت له صفة لذاته أزليّة معنى وحقيقة قائمة بذاته فقد أبطل الاستغناء المطلق من الصفة والموصوف جميعا. أمّا الصفة فاحتاجت في وجودها إلى ذات تقوم بها... وأمّا الموصوف فإنّما يتمّ كماله في الإلهيّة إذا قامت به هذه الصفات حتى لولاها لما كان إلاها مستغنيا على الإطلاق فإذا المستغني على الإطلاق لا يكون إلاّ واحدا من كلّ وجه ولا كثرة فيه من وجه».

قريبة من ذلك وهي لابن كلاّب «لم يزل الله عالما حيّا سميعا بصيرا... بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر... وإنّه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته وإنّ أسماء الله وصفاته لذاته، لا هي الله ولا هي غيره، وإنّها قائمة بالله[1]، إلاّ إذا ما لمسنا فرقا بين أن نقول: «الصفات تقوّم الذات» وبين أن نقول: «الصفات قائمة بالذات». وسنأتي لاحقًا إلى عبارة «لا هي الله ولا هي غيره».

1-موضع اتّفاق ثان: في طبيعة الصفات وتقسيمها

يرد حديث ابن سينا عن حقيقة الصفات لا في مستوى الأصول وإنّما ضمن المسائل المترتّبة عن هذه الأصول ومنها «القول في الصفات على الوجه الذي تلقّيناه من هذه الأصول الممهّدة». يقول ابن سينا في بداية هذا الفصل:

> اعلم أنّه لمّا ثبت أنّه واجب الوجود وأنّه واحد من كلّ وجه وأنّه منزّه عن العلل وأنّه لا سبب له بوجه من الوجوه، وثبت أنّ صفاته غير زائدة على ذاته وأنّه موصوف بصفات المدح والكمال لزم القول بكونه عالما حيّا مريدا قادرا متكلّما بصيرا سميعا وغير ذلك من الصفات الحسنى.[2]

---

(1) الأشعري: **مقالات الإسلاميّين**، ص 249-250. وهو مذهب الأشعري كما يرويه الشهرستاني (الملل والنحل، ج1، ص 119 وما بعد)، وهو أنّه يتعيّن الرجوع في «كونه عالما» إلى صفة قائمة بالذات. والشهرستاني ينسب هذا القول في **نهاية الأقدام** (ص 181) إلى «الصفاتية من الأشعريّة والسلف: «وهي صفات موجودة أزليّة ومعان قائمة بذاته». وانظر كذلك من إلزامات المعتزلة على قول الصفاتيّة إنّ صفات الله قائمة بذاته (م. ن.، ص 199).

(2) ر. ع.، ص 7. ينتهي ابن سينا من الحديث عن صفات الكمال السبعة ثمّ يذكر بقيّة الصفات (حقّ، جواد، ملك، أوّل، آخر). وهنا تبدو الوحدات التي هي المقدّمات المثبتة (modules) وصفات الكمال السبعة تيسّر معرفة بقيّة الصفات: «فإذا عرفتَ هذه الصفات وعلمت أنّه واجب الوجود وأنّه لا علّة له داخلة ولا خارجة يسهل عليك معرفة بقيّة الأشياء [الأصحّ: الأسماء] والصفات التي أطلقت عليه تعالى» (م. ن.، ص 12).

إنّ الوحدات (modules) التي تمّ إثباتها سابقا وهي جاهزة الآن لتدرج في قياس جديد، تقف عند قول ابن سينا: «وثبت أنّ صفاته غير زائدة على ذاته». أمّا القضيّة الموالية وهي: «وأنّه موصوف بصفات المدح والكمال» فيبدو أنّها متفرّعة عن نفي العلّة الغائيّة عن واجب الوجود. فهو منزّه عن العلّة الغائيّة، إذن لا علّة لصفاته، وبه يظهر أنّه جواد محض وكمال حقّ. فالنتيجة الجديدة هي لزوم القول باتّصاف واجب الوجود بالصفات الحسنى (كونه عالما حيّا مريدا قادرا متكلّما، سميعا، بصيرا).

والنتيجة الثانية التي تلزم عن هذه الوحدات (modules) هي حقيقة الصفات أو طبيعتها. يقول ابن سينا: «ووجب أن يعلم أنّ صفاته ترجع إلى سلب وإضافة[1] ومركّب منهما». وهو قول يوفّر الشرطين القديمين: «وإذا كانت الصفات على هذه الصفة فهي وإن تكثّرت لا تخرم الوحدة ولا تناقض وجوب الوجود»[2]، أي الأصلين: الثاني «أنّه واحد من كلّ الوجوه»، والأوّل «أنّه واجب الوجود».

(1) يقول ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات** (ص 185): «كونك يمينا وشمالا إضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقرّرة في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة. فأنت بهما ذو حال مضافة لا ذو إضافة محضة». في التمييز قد ينبغي اعتبار الإضافة التي تتعلّق هنا بصفات واجب الوجود من النوع الثاني. وهذا القول يستحقّ على الأقلّ مقارنة بمذهب أبي هاشم الجبّائي في الأحوال وفي صفات الله في علاقتها بالذات. أنظر عن الإضافة كذلك م. **ن** . ص 183-184. (وخاصّة القول إن «أصل كونه [القادر] قادرا لا يتغيّر بتغيّر أحوال المقدور عليها من الأشياء، بل إنّما تتغيّر الإضافات الخارجة فقط». راجع أيضا فصل المضاف من **إلهيّات الشفاء**، ص 152-160. راجع كذلك عن السلوب والإضافات وكون الذات لا تتكثّر بها، ابن سينا، **كتاب التعليقات**، ص 166.

(2) ر. ع.، ص 7. ويقول ابن سينا في نهاية حديثه عن الصفات السبعة والصفات الأخرى: «وهكذا تطلق عليه جميع الصفات بشرط أن لا تتكثّر ذاته ولا تنخرم وحدته ولا تتطرّق إليه علّة من العلل» (م. ن.، ص 13). كذلك **إلهيّات الشفاء** (ص 367): «الصفة الأولى لواجب الوجود أنّه أنّ وموجود، ثمّ الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الموجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع سلب. وليس ولا أحد منها موجبا في ذاته كثرة البتّة ولا مغايرة». كذلك م. ن.، ص 368.

وعلى أساس طبيعة الصفات هذه يقيم ابن سينا تصنيفها: إلى ما يرجع منها إلى السلب، وإلى ما يرجع إلى الإضافة، وإلى ما يرجع إلى مركّب من سلب وإضافة.

الصفات التي ترجع إلى السلب:[1] القِدم : وهو «يرجع إلى سلب العدم عنه أوّلا وإلى نفي السببيّة والأوّل عنه ثانيا»[2]، والواحد: وهو «ما لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قولا ولا فعلا.»

الصفات التي ترجع إلى إضافة وهي جميع صفات الأفعال: خالق، بارئ، مصوّر.

الصفات التي ترجع إلى مركّب من سلب ومن إضافة: واجب الوجود: هو موجود ولا علّة له (وهذا سلب) وهو علّة لغيره (وهذه إضافة)، المريد والقادر: مركّبان من العلم والإضافة إلى الخلق. وكذلك يجب أن نضيف «حقّ» الذي «معناه يرجع إلى وجوب وجوده».[3]

(1) هناك بعض الفروق في تصنيف ابن سينا الصفات الوارد في **إلهيّات الشفاء** (ص 367-368)، وذلك عندما يذكر اللّواتي تخالط السلب: الواحد: هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة. العقل والعاقل والمعقول: هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادّة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما. الأوّل: إضافة إلى الكلّ ، القادر مضاف، الحيّ: إضافة؛ مريد: كون واجب الوجود مع عقليّته، أي سلب المادّة عنه... فهو مؤلّف من إضافة وسلب؛ جواد: إضافة وسلب، وهو الذي لا ينحو غرضا لذاته؛ خير: مبرّأ عن مخالطة ما بالقوّة والنقص وهذا سلب، أو كونه مبدأ لكلّ كمال ونظام وهذه إضافة. كذلك الأوّل يعني اعتبار إضافته إلى غيره (م. ن.، ص 343)؛ «والأوّل إذا حقّقته فإنّما يوصف بعد الإنّيّة لسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلّها إليه» (م. ن.، ص 354). يقول ابن سينا (م. ن.، ص 344) «إنّه بيّن في باب المضاف من هذا الفنّ أنّ الإضافة تتناهى».

(2) ر. ع.، ص 7.

(3) م. ن.، ص 12. هناك صفات أخرى مثل «جواد»، فلعلّها ترجع إلى إضافة وسلب، ومثل «ملك» وهي أقرب إلى السلب (المستغني)، ولعلّ فيها إضافة، و«الأوّل» لعلّها مركبة من سلب (باعتبار ذاته لا تركيب فيه وهو منزّه عن العلل) وإضافة إلى الموجودات (هو الذي تصدر عنه)، وكذلك «آخر» يبدو أنّها إضافيّة (م. ن.، ص 12).

إن تركنا جانبا «الإضافة إلى الخلق» يظهر إذن أنّ العلم هو من الصفات التي ترجع إلى السلب، وفعلا يقول ابن سينا: «ولا فرق بين عالم وعاقل لأنّهما عبارتان عن سلب المادّة مطلقا».[1]

هنا أيضا موضع التقاء بين ابن سينا والمعتزلة، أي فيما يتعلّق بطبيعة الصّفات. فعندما نطالع عروض مؤرّخي الفرق لمذاهب المعتزلة في التوحيد، نلاحظ التعبير عن هذه الصفة أو تلك بصياغتها صياغة سلبيّة بصفة مباشرة (ليس، لا)،[2] أو بصفة غير مباشرة، أي القول إنّها تؤول إلى سلب. وكذلك بالنسبة إلى طبيعة الصفات الإضافيّة.[3] وهذا القول في الصفات تابع للصياغة النظريّة للتوحيد واقتضاء التنزيه[4] والوحدانيّة.

(1) م. ن. ، ص 8. كذلك **إلهيّات الشفاء** (ص 356): «واجب الوجود عقل محض لأنّ ذاته مفارقة للمادّة من كلّ وجه». «ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر، بل كلّ ما توجد له الماهية المجرّدة فهو عاقل، وكلّ ماهية مجرّدة توجد له أو لغيره فهو معقول» (م. ن.، ص 358).

(2) مثلا قول ضرار بن عمرو الذي يرويه الأشعري (**مقالات الإسلاميّين**، ص 246): «معنى أنّ الله عالم أنّه ليس بجاهل». وكذلك قول النظّام: «معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه... وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب (م. ن.، ص 247) (وهو الذي طالع كتب الفلاسفة)، «إنّ الصفات للذات إنّما اختلفت لاختلاف ما يُنفى عنه من العجز والموت... لا لاختلاف ذلك في نفسه (م. ن.، ص 248).

(3) في رواية الأشعري (م. ن.، 245) عن المعتزلة «منهم من قال: «له علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور». وكذلك (م. ن.، ص 248): وقال غيره [النظام] من المعتزلة، إنّما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور، لا لاختلاف فيه». وكذلك قول الجبائي: «إنّما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك أنّا إذا قلنا إنّ الله عالم أفدناك علما به، وبأنّه خلاف ما لا يجوز أن يعلم، وأفدناك إكذاب من زعم أنّه جاهل ودللناك على أنّ له معلومات... وهذا قول الجبائي قاله لي» (م. ن.، ص 248).

(4) بالنسبة إلى التنزيه النظري واقتضائه يقدّم الأشعري المعتزلة على أنّهم أجمعوا على أنّ الله لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدوثهم، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه؛ ولم يزل عالما قادرا حيّا... عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنّه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه (م. ن.، 235).

ولعلّه يصحّ أيضا تبيّن موضع التقاء آخر، يتعلّق بعلاقة الصفات فيما بينها، أي ردّ الواحدة إلى الأخرى، وإن كان الأساس في ردّ صفة إلى أخرى هي طبيعة الصفات ذاتها. يقول ابن سينا: «علمه (واجب الوجود) سبب لوجودها (الأشياء أو المعلومات). ومن ههنا ظهر أنّ العلم نفسه قدرة».[1]

3-موضع خلاف أوّل : في صفة العلم

يقول ابن سينا عند حديثه عن الصفة الأولى، وهو كونه عالما: «اعلم أنّه عالم بذاته وأنّ علمه ومعلوميّته وعالميّته شيء واحد، وأنّه عالم بغيره وبجميع المعلومات، وأنّه يعلم الجميع بعلم واحد، وأنّه يعلمه على وجه لا يتغيّر علمه لوجود المعلوم وعدمه».[2] وهذا يبدو قولا مجملا كالبرنامج لما يلي ويجب فيما بعد بيانه بالتفصيل، أي البرهنة عليه قضيّة قضيّة. ومن هذه

> بيان أنّه عالم بذاته ما ذكرناه أنّه واحد وأنّه منزّه عن العلل، فإنّ معنى العلم هو حصول حقيقة مجرّدة عن الغواشي الجسمانيّة. وإذا ثبت أنّه واحد مجرّد عن الجسم وصفاته فهذه الحقيقة على [هذا] الوجه حاصلة

---

(1) ر. ع.، ص 9. وكذلك العلاقة نفسها نجدها مع صفة الحياة (أي كونه حيّا): «إذا عرفت أنّ حياته ليست صفة عارضة لذاته بل معنى الحيّ هو العالم بنفسه على ما هو عليه... فإذا هو حيّ لأنّه العالم بذاته لذاته» (م. ن.، ص 9). وكذلك العلاقة بين صفة العلم وصفة الإرادة هي نفسها: «فعل الله تعالى صادر عن العلم الذي لا يشوبه جهل ولا تغيّر. وكلّ فعل صادر عن العلم بنظام الأشياء وكمالاتها على أحسن ما يكون فذلك يكون بإرادة» (م. ن.، ص 10). وأيضا يعود ابن سينا في حديثه عن «كونه قادرا» إلى تعريف الإرادة: «إنّا بينّا أنّه عالم وأنّ الفعل الصادر عنه على وفق العلم فيه وأنّ العلم بنظام الخير على وجه يعلم أنّه من آثار كمال وجوده هو الإرادة» (م. ن.، ص 11). وكذلك الحال بالنسبة إلى الصفتين «كونه سميعا» و«كونه بصيرا» ترجعان إلى العلم: «وكونه عالما بالمسموعات هو كونه سميعا، وكونه عالما بالمبصرات هو كونه بصيرا» (م. ن.، ص 11).

(2) م. ن.، ص 8.

له. وكلّ من تحصل له حقيقة مجرّدة فهو عالم. ولا يقتضي أن يكون هذا ذاته أو غيره. ولأنّه لا تغيب عنه ذاته فهو عالم بذاته.[1]

ولا يعني ابن سينا بعبارة «عالم بذاته» كيفيّة استحقاق الذات لهذه الصفة، ولكن بمعنى أنّ الذات مأخوذة على أنها موضوع للعلم في مقابل «عالم بغيره».

والعبارة التي تلفت الانتباه هي التالية: «ولا يقتضي أن يكون هذا ذاته أو غيره». ولا يتّضح للوهلة الأولى ماذا يقصد ابن سينا بعبارة «هذا»، هل كامل القول أم «كونه عالما». ولعلّه في وسعنا أن نشرح ذلك كما يلي: القضيّة الأولى التي هي تعريفيّة [«كلّ من تحصل له حقيقة مجرّدة فهو عالم»] لا تقتضي أن يكون «كونه عالما» ذات واجب الوجود أو غيره.[2]

ويعني ابن سينا بعبارة أخرى أنّ كلّ من تحصل له حقيقة مجرّدة فهو عالم، وهو يقصد «كونه عالما» بإطلاق. وذلك لا يقتضي أنّ «كونه عالما» هو «ذات واجب الوجود أو غيره»، بمعنى إثبات معنى (entité) ثمّ البتّ في ردّه إلى الذات من عدمه. أي أنّ الحكم المنطقي للسلب عن الذات (حصول حقيقة مجرّدة وهو سلب) لا يقتضي مماهاته مع الذات ولا مغايرته إيّاها. وإنّما هذا شرط آخر يستحقّ لوحده فحصا أو نظرا مستقلاّ.

---

(1) نفسه.

(2) هناك موضع في **إلهيّات الشفاء** (ص 357) يساعدنا على توضيح ذلك. يقول ابن سينا «إنّ العاقل يقتضي شيئا معقولا، وهذا الاقتضاء لا يتضمّن أنّ ذلك الشيء آخر أو هو، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك. والمتحرّك يوجب أن يكون له شيء محرّك مطلقا بلا شرط أنّه آخر أو هو، والمحرّك يوجب أن يكون له شيء متحرّك عنه بلا شرط أنّه آخر أو عينه».

ويصعب أن لا نجد في قول ابن سينا صدى للخلافات الموجودة بين المتكلّمين، إذ يذكّر بعبارة شهيرة «لا هي هو ولا هي غيره»، وهي متداولة في مذاهب كلاميّة عديدة تتعلّق بالهويّة وبالغيريّة بين الذات والصفات، أي ما إذا كانت الصفات هي الذات أم غيرها. فالأشعري مثلا يناقش مسألة الغيريّة (التي هي جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه) بين الذات والصفات ويرى أنّ الدلالة على وجود صفة العلم ليست دلالة على أنّه غير الذات،[1] وأنّ الصفات الأزليّة قائمة بذات الله، لا يقال هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره.[2] وكذلك يروي عن سليمان بن جرير والزيديّة في قولهم إنّ

> الباري عالم بعلم لا هو هو ولا غيره، وإنّ علمه شيءٌ، قادر بقدرة لا هي هو ولا غيره، وإنّ قدرته شيء. وكذلك قولهم في سائر صفات النفس كالحياة والسمع والبصر، وسائر صفات الذات، ولا يقولون إنّ الصفات أشياء.[3]

---

(1) **اللمع**، ص 12-13. «ليس إذا دلّ الفعل الحكميّ على أنّ للإنسان علما دلّ على أنّه غيره، كما ليس إذا دلّ على أنّه عالم دلّ على أنّه متغاير على وجه من الوجوه» (م. ن.، ص 12).

(2) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص 122. وانظر الهامش 27، ص 319 من الترجمة الفرنسيّة لكتاب **الملل والنحل**:
Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, Trad. avec introd. et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Peeters/UNESCO, 1986.

(3) الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، ص 146. أهمّ الأقوال الأخرى قبل الأشعري في ذلك هي التالية: - جهم بن صفوان: علم الله محدث وهو غير الله (م. ن.، ص 146)؛ - العلاف: الله عالم بعلم وعلمه ذاته (الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص 62)، وهو ما يؤول حسب رواية الأشعري إلى القول إنّ الله عالم بعلم هو هو (**مقالات الإسلاميّين**، ص 165)؛ - ابن كلاّب: صفات الله لا هي هو ولا غيره. وكذلك القول في الصفات إنّها لا تتغاير كما إنّها ليست بغيره وإنّ العلم لا هو القدرة ولا غيرها وكذلك سائر الصفات (الأشعري، م. ن.، ص 546).

وهنا يبدو ابن سينا أقرب من قول الأشعري، وإن كانت القضيّة التي لا يحقّ أن نستنتجها أقلّ تعقيدا عند ابن سينا ممّا هي عليه عند الأشعري.

II – في مسألتي التحسين والتقبيح والإيجاب على الله[1]

1- موضع خلاف ثان: في التحسين والتقبيح

أمّا الموضع الموالي من الرسالة العرشيّة الذي يثير مسألة كلاميّة ويعارض فيها مذهب المعتزلة[2] فهو الموضع الذي يبيّن فيه ابن سينا نفي العلّة الغائيّة عن واجب الوجود. يقول ابن سينا:

> وإذا ثبت أنّه منزّه عن هذه العلّة [الغائيّة الكماليّة] أيضا فتبيّن أيضا أنّه لا علّة لصفته [صفاته] وبه يظهر أنّه جواد محض وكمال حقّ وبه يظهر معنى غنائه وأنّه لا يستحسن شيئا ولا يستقبح شيئا.[3]

من الواضح أنّ ابن سينا يبطل بمقتضى نفي العلّة الغائيّة عن الله مذهب المعتزلة بصفة خاصّة في التحسين والتقبيح العقليّين وفي استوائه في الشاهد (بالنسبة إلى الإنسان) والغائب (بالنسبة إلى الله)،

---

(1) يراجع في خصوص مسألة الخير والشرّ والعناية عند ابن سينا كتاب منى ابو زيد، **مفهوم الخير والشرّ في الفلسفة الإسلاميّة، دراسة مقارنة في فكر ابن سينا**، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1411هـ/1991م.

(2) انظر في هذا الموضوع، سميح دغيم، **فلسفة القَدَر عند المعتزلة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1985.

(3) ر. ع.، ص 7. يرتبط ذلك بالقول بغنى واجب الوجود وبجُودِه فتُنْفى عنه العلّة الغائيّة. يعرّف ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات** (ص 158– 159) الغنيّ التامّ («وهو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في ذاته وفي هيئات متمكّنة من ذاته وفي هيئات كماليّة إضافيّة لذاته»). ثمّ يقول على سبيل التنبيه: «فما أقبح ما يقال من أنّ الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئا لما تحتها لأنّ ذاك أحسن بها ولتكون فعّالة للجميل وأنّ ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة وأنّ الأوّل الحقّ يفعل شيئا لأجل شيء وأنّ لفعله لِميّةً». ونرجّح أنّ ابن سينا يقصد من بين من يقصد المعتزلة في قولهم بالعدل المتفرّعِ عنه القول بالصّلاح.

أي أنّ ما هو حسن هو حسن في ذاته والقبيح قبيح في ذاته، سواء تعلّق الأمر بأفعال الله أو بأفعال الإنسان. لا محالة يتفق ابن سينا والاعتزال في وجود حسن في ذاته وقبيح في ذاته مستقلّ عن الفاعل،[1] أي ما نعبّر عنه بـ«موضوعيّة» قيم الحسن والقبح. ولكن لا يقتضي ذلك أن يلتزم به واجب الوجوب عن اختيار، لأنّ ذلك يناقض غناه وجُودَه.[2]

أمّا أنّ ابن سينا يتوجّه بنقده على المعتزلة فذاك واضح من أنّه يستنتج من بطلان القضيّة الأولى، وهي «أن يستحسن الله شيئا أو يستقبح شيئا»، بطلانَ القضيّة الثانية، وهي «أن يوجَب على الله رعاية الصّلاح والأصلح» بصريح عبارته. وهما على التتالي قولا معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، الذين يصفهم بـ«جماعة من الصفاتيّة». نعرف أنّ المعتزلة يرون أنفسهم على طرف نقيض من الصفاتيّة ولا أعتقد أنّه يوجد كثيرون يرمون المعتزلة بهذا الوصف (حتّى إنّنا شككنا في صحّة العبارة من ابن سينا). يقول الشهرساتي[3] عن المعتزلة والصفاتيّة إنّهما متقابلان تقابل التضادّ. يردّ ابن سينا إذن إيجاب الصلاح على الله ودليله على ذلك أنّه

> إذ لو كان ما يفعله من الصلاح واجبا عليه لما استوجب بذلك الفعل شكرا ولا حمدا لأنّه يكون قاضيا لما وجب عليه ويكون في الشاهد كمن قضى دينه فإنّه لا يستوجب به شيئا بل أفعاله منه وله كما سنبيّن بعد.[4]

---

(1) «الحسن والقبح صفتان ذاتيّتان للحسن والقبيح (الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج. 1، ص 53).

(2) يقول ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات** (ص 160): «وهم وتنبيه: اعلم أنّ ما يقال من أنّ فعل الخير واجب حسنٌ في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغنيّ، إلاّ أن يكون الإتيان بذلك الحسَن ينزّهه ويمجّده ويزكّيه ويكون تركه يُنقص منه ويثلمه، وكلّ هذا ضدّ الغنى». ويبدو أنّ ابن سينا يقصد من بين من يقصد المعتزلة أساسا في قولهم بحسن فعل الخير في نفسه وإيجابه على الله.

(3) **الملل والنحل**، ج. 1، ص 54.

(4) ر. ع.، ص 7. في الفصل الذي يخصّصه ابن سينا من **إلهيّات الشفاء** (ص 269) =

وهو يقصد على ما يبدو الموضع اللاحق من الرسالة الذي يقول فيه: «جميع ما سواه هو فعله وأنّه صدر عنه لذاته»[1]. وتشير هذه العبارة إلى مدى شمول الأفعال ومصدرها كلّها وعلّة صدورها وكيفيّته. فهي تفهم أوّلا وفق عموم الفعل الإلهي: «كلّ ما سواه هو فعله»،[2] ثمّ تفهم من حيث مصدرها بعلاقتها بالذات والصفات. فعبارة «أفعاله منه»: تفهم بمقتضى أنّ «علمه للأشياء سبب لوجودها» في علاقة يتماهى فيها العلم والإرادة.[3] وتفهم عبارة: «أفعاله له» بالرجوع إلى نفي العلل، وهنا نفي العلّة الغائيّة بصفة خاصّة.[4] وخلاصة الأمر هي أن عبارة «أفعاله منه وله» تعني في سياق هذا النقد المتوجّه على المعتزلة أنّ أفعال الله غير واجبة عليه وأنّه يستوجب بأفعاله شكرا وحمدا.

2-موضع خلاف ثالث: العناية

والعلاقة بين الموضع السابق وهذا الموضع واضحة نظرا للتلازم

- للعلّة الغائيّة يقول إنّ لفظ الجود تعني إفادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا، وأنّه إذا استعاض منها بدلا قيل له مبايع أو معاوض، وبالجملة معامل، ولأنّ الشكر والثناء والصيت وسائر الأحوال المستحسنة لا تعدّ عند الجمهور من الأعواض».

(1) ر. ع.، ص 13.

(2) م. ن.، ص 13. وكذلك م. ن.، ص 10: «فمنه وجود الكلّ وإليه رجوع الكلّ وبه قوام الكلّ فإذا كلّ ما سواه فهو فعله وهو فاعله وموجده».

(3) «فعل الله صادر عن العلم الذي لا يشوبه جهل ولا تغيّر. فكلّ فعل صادر عن العلم بنظام الأشياء وكمالاتها على أحسن ما يكون فذلك بإرادة. فإذا هو من ذاته عالم بوجود الأشياء الصادرة منه على أحسن النظام والكمال» (م. ن.، ص 10) و»الفعل الصادر منه على وفق العلم فيه وأنّ العلم بنظام الخير على وجه يعلم أنّه من آثار كمال وجوده هو الإرادة» (م. ن.، ص 11).

(4) (م. ن.، ص 6). «هو الفاعل الذي يفعل لذاته ا يفعل بسبب طارئ وعارض». «لا غرض له في فعله»، وهو ما يرتبط بصفة الجواد: الذي معناه أنّه يفيد الوجود من غير عوض ولا غرض للمدح والتخلّص من مذمّة ولا لقصد ينتفع به من الغير.» (م. ن.، ص 13) «لا علّة له حاملة» (م. ن.، ص 16).

الموجود بينهما. وهذا الموضع يتعلّق بالاختلاف في تصوّر عناية الله بالعالم، ويرد ذلك من الرسالة في «القول في قضائه وقدره».[1]

هنا أيضا يسترجع ابن سينا العناصر الجاهزة والمثبتة سابقا من الأصول (أنّه واحد) أو من الفروع (نفي التغيّر، معرفة صفاته، نفي العلّة الغائيّة) ليعرّف القضاء، وهو علم الله المحيط بالمعلومات، والقدر وهو إيجاب الأسباب للمسبّبات. وهذا النظام والترتيب في الأسباب والمسبّبات وتفصيلها، يظهر الحكمة الإلهيّة في الموجودات ووجود هذه على أكمل ما يمكن أن يكون. يقول ابن سينا:

> علمه الذي هو سبب لوجود جملة تامّة كاملة على أحسن النظام من إحكام وإتقان ودوام واستمرار وهو المسمّى بالإرادة لأنّ صدور هذه الأفعال من آثار كمال وجوده. ومن ههنا يعلم معنى العناية من أنّها لا ترجع إلى ميل وقصد بتخصيص واحد من الخلق بخير دون غيره، فإنّا ذكرنا أنّه منزّه عن العلّة الغائيّة. فإذا العناية تصوّر نظام الخير في الكلّ فيدخل في الوجود على حسب ما علم. فذلك التصوّر المتعالي عن التغيّر هو العناية، وتلك الكمالات من آثار عنايته وإرادته.[2]

وهذا القول بوجود الموجودات على أكمل ما يمكن أن يكون، يجعل من الضروريّ تبرير ما يلاحظ من الشرور الحاصلة في العالم. إنّها تحصل على سبيل اللزوم والوجوب، وتدخل في الحكمة الإلهيّة

(1) ر. ع.، ص 16. كان ابن سينا تحدّث من قبل (م. ن.، ص 10-11) عن العناية في علاقتها بالعلم وبالإرادة: «أوّل الأشياء فارق الأشياء بعلمه الذي هو سبب لوجود جملة تامّة كاملة على أحسن النظام من إحكام وإتقان ودوام واستمرار. وهو المسمّى بالإرادة، لأنّ صدور هذه الأفعال من آثار كمال وجوده فيلزم أم يكون مريدا لها. ومن ههنا يعلم معنى العناية [لا الغاية] من أنّها لا تحتاج إلى ميل وقصد بتخصيص واحد من الخلق لخير دون غيره. فإنّا ذكرنا أنّه منزّه عن العلّة الغائية، فإذا العناية تصوّر نظام الخير في الكلّ فيدخل في الوجود على حسب ما علم. فذلك التصوّر المتعالي عن التغيّر هو العناية. وتلك الكمالات من آثار عنايته وإرادته».

(2) نفسه.

في تدبير العالم. والتدبير يُظهر غلبة الخير في الوجود على الشرّ الذي لا بدّ منه، وهو بالقياس إلى الخير نادر جدّا، وينتج في نظام السببيّة المعقّد بالمصادمات والمنافرات والمنافيات.

> وأمّا الشرور فيجب إضافتها إلى الأشخاص والأزمان والطبائع... وأنّه متى حصل حينئذ نقص في آحاد نوع ما كان ذلك النقص عائدا إلى ضعف في القابل وقصور في المستعدّ وإلاّ فالفيض عام من غير بخل به ولا منع عنه.[1]

والفرق الأساسيّ هنا هو أنّه في نظام من العالم والسببيّة معقّد نسبيّا نجد تبريرا معيّنا للشرور على أساس التميز بين القصد الأوّل وبين القصد الثاني، مع نفي العلّة الغائيّة («لا علّة له غائيّة حاملة»)، ولذلك يقول ابن سينا : «ولست أريد بالقصد ههنا القصد والاختيار اللذين هما من موجبات الكمال [المكان؟] ومخصّصات الزمان».[2]

ومهما كانت كيفيّة تدخّل الله في العالم فهي تبقى بسيطة نسبيّا لدى المتكلّمين عموما، بما فيهم المعتزلة. ورغم وجود تفاوت بين المذاهب وبين الشيوخ داخل المدرسة الواحدة، ورغم وجود نظام للسببيّة ونظام للأسباب (مثل قول بشر بن المعتمر بالتوليد أو قول الجاحظ بالطّبائع)، فباستثناء إشكاليّة أفعال العباد (أي صحّة نسبتها إلى الإنسان من عدمها، والكيفيّة التي تنسب بها إلى الإنسان) تبقى بقيّة الأفعال والمخلوقات عموما من خلق الله بصفة مباشرة في الغالب. إذن يبقى ما هو شرور (الإيلام والمصائب) من خلق الله المباشر ولا تنسب إلى غيره، فهي خلق من الله بدون وسائط. ولدى المعتزلة فإنّ الخيار النظريّ في مبدأ العدل وطبيعة التحسين والتقبيح العقليّ تقتضي من

(1) م. ن.، ص 16.
(2) م. ن.، ص 17.

الله سلوكا معيّنا يراعي «موضوعيّة هذه القيم». ولذلك يثبت المعتزلة القول بالعناية (القول باللطف من الله[1] بالإنسان وتيسير الأمر على المكلّف وهو ما يقتضيه سلوكه العادل). وبما أنّ ما سوى أفعال العباد خلق لله، بما فيها ما يلحق الإنسان وغيره من الشرور والآلام، فذلك يقتضي إصلاحا، وهي نظريّة الأعواض، أي أن نبحث عن طريقة يتدارك بها الله الشرور التي ألحقها بالإنسان. وما يتعارض جذريّا مع هذا هو تصوّر ابن سينا لما عليه واجب الوجود من الجود.[2]

والشرور التي يعبّر عنها ابن سينا بقوله: «نقص في آحاد نوع ما»، تعود إلى ضعف في القابل وقصور في المستعدّ، لا إلى أفعال الله. وحتى إن آلت في نهاية الأمر إلى واجب الوجود من حيث كونه مصدر

(1) يذكر ابن سينا اللطف في معنى مختلف تماما عن هذا. فهو لا يجعله سلوكا واجبا على الله، وإنّما هو تسمية يسمّى بها واجب الوجود تتبع كونه عالما: «إذا تعلّق (العلم) بدقائق الأشياء مع حفظ تلك ورعايتها سُمّي لطيفا» (م. ن.، ص 11).

(2) يقول ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات** (ص 159): «الجود إفادة ما ينبغي لا لعوض... ولعلّ من يهب ليستعيض معاملٌ وليس بجواد. وليس العوض كلّه عينا بل وغيره حتّى الثناء والمدح والتخلّص من المذمّة والتوصّل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي. فمن جادَ ليشرُف أو ليُحمد أو ليحسُن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحقّ هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصديّ لشيء يعود إليه. واعلم أنّ الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبُح به أو لم يحسُن منه فهو بما يفيده من فعله متخلّص». ويوجد إشكال في كون فعل الخير حسنا في نفسه وعدم إيجاب اختياره على الله. لا يرى ابن سينا مخرجا من ذلك إلاّ تعريف العناية (م. ن.، ص 160): «لا تجد إن طلبت مخلصا إلاّ أن تقول إنّ تمثّل النظام الكلّي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية». ويعود ابن سينا فيما بعد إلى تعريف العناية (م. ن.، ص 185): «العناية هي إحاطة علم الأوّل بالكلّ وبالواجب أن يكون عليه الكلّ حتّى يكون على أحسن النظام وبأنّ ذلك واجب عنه وعن إحاطته به. فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأوّل الحقّ. فعلم الأوّل بكيفيّة الصواب في ترتيب وجود الكلّ منبع لفيضان الخير في الكلّ».

الفيض، ومن حيث علمه السابق، ومن حيث انتهاء نظام الأسباب إليه ومن حيث أنّ كلّ ما سواه هو فعله.

ومن هذه الجهة يهاجم ابن سينا المتكلّمين قائلا:

فلا ينبغي أن يتوهّم الأغمار وضعفاء العقول أنّ هذا التعليل يرجع إلى أفعاله تعالى، لأنّ أفعاله نتائج صفاته وصفاته لذاته والذات موجبة أبدا. فلو كان لأفعاله علّة لكان لصفاته علّة، لأنّ صفاته مصادر أفعاله. ولو كانت كذلك لكانت ذاته مركّبة وقد سبق أنّه محال. فإذا كلّ ما في الوجود فهو كما ينبغي، فعدله فضل وفضله عدل.[1]

إنّ التعليل الذي يتحدّث عنه ابن سينا هو تعليل الشرور التي تعود في نظره إلى نقص في القوابل لا إلى أفعال واجب الوجود. ولا أظنّ أنّ هذا النعت من ابن سينا («الأغمار وضعفاء العقول») يخصّ المعتزلة، وإنّما يمكن أن يشمل غالبيّة المتكلّمين في نسبة الموجودات التي هي مخلوقات إلى الله بصفة متفاوتة من حيث المباشرة. ولكن ينطبق هنا على المعتزلة بصفة خاصّة.

ملاحظات ختاميّة

توجد في **الرسالة العرشيّة** لابن سينا مواضع يتّفق فيها مع المعتزلة وأخرى يختلف عنهم فيها، فيبدو أقرب إلى خصومهم الأشاعرة. وفي الوسع أن نتساءل عما إذا كان ذلك على مستوى النتائج فقط إذا ما قلنا إنّ الخلفيّات المذهبيّة التي تستند إليها المقّدّمات الصريحة التي تنتج هذا القول أو ذاك تختلف عند ابن سينا عنها عند المعتزلة، مثل استناد الأوّل دون التالين إلى الخلفيّة الأفلاطونيّة المحدثة وانتمائه إليه.

فإذا ما بحثنا عن الأسباب النظريّة التاريخيّة في الالتقاء في كيفيّة استحقاق الذات الإلهيّة للصفات وعلاقة الصفات بالذات وطبيعة هذه

(1) ر. ع.، ص 16.

الصفات وعلاقة بعضها ببعض، فيمكن أن نقول إنّ صياغة التوحيد صياغة نظريّة (التي هي الأثولوجيا) ، أي وفق ما اعتبر حقائق فلسفيّة عند ابن سينا (صياغة التوحيد بمقتضى وجوب الوجود) وحقائق كلاميّة عند المعتزلة (نظريّة التوحيد) أعطت ذلك، أي حالات الالتقاء وحالات الافتراق. فمن حيث الصياغتان النظريّتان للتوحيد أعطى المضمون المذهبي اتفاقهما على عدم زيادة الصفات على الذات وكون الصفات سلوبا وإضافات. ففي ما يمكن أن نسمّيه مقتضى الاتّصاف، أي في كيفيّة استحقاق الذات للصفات، كان اختلاف ابن سينا الجذري مع الصفاتيّة (الكلاّبيّة والأشعريّة). ولكن كون ذلك كان وفق اقتضاءات نظريّة مختلفة أو تفاوت في الالتزام بالاقتضاءات الواحدة أفضى في مواضع أخرى إلى نتائج مختلفة ومخالفة. فردُّ الصفات الى بعضها البعض، وردّها في النهاية إلى الذات، وهما الأمران اللّذان يلتقي فيهما ابن سينا والمعتزلة، يختلفان في الأساس الذي يتمّ عليه ذلك. فردّ الإرادة ثمّ القدرة إلى العلم يتمّ عند ابن سينا على الخلفيّة الفلسفيّة التي تجعل العلم (أو التعقّل) منتجا للوجود بصفة «تلقائيّة». ولكن ذلك لا معنى له في نظر متكلّم معتزليّ. فالاختلاف الجذري كان أساسا في نموذج الفاعليّة الإلهيّة المعتمد لدى كلّ واحد. فنفي الصفات زائدة على الذات لا يتنافى في نظر الاعتزال في أن يوجد الله أفعالا مختلفة. ولعلّ هنا يكمن تناقضه في نظر ابن سينا، لأنّ اختلاف الأفعال يقتضيه وجود صفة زائدة على الذات في نظره، والفعل هو موجَب للذات في نهاية المطاف، «بل الفعل آثار كمال ذاته».[1]

---

(1) م. ن.، ص 15.

فوجود الأوّل واجب، وعلمه ملازم لوجوده وفعله ملازم لعلمه.[1] وعموم الفاعليّة هي كون «الكلّ صادر عنه بتوسّط الأسباب حسب ترتيب»، ولا ينقص توسّط الأسباب في فاعليّته في عمومها وفي أوّليتها.[2] وبما أنّ الأفعال هي «من آثار كمال وجوده فيلزم أن يكون مريدا لها».[3]

فذات الأصل الواحد، الذي هو نفي العلل عن واجب الوجوب، يعطي التقاء أو افتراقا حسب علّة الحال، أي العلّة المنفية المعنية. فالاتّفاق هنا على كون «الصفات ليست زائدة على الذات» متفرّع عند ابن سينا عن نفي العلّة الماديّة، المبنيّ على الأصل الثالث، وهو تنزيه واجب الوجود عن العلل. ولكن مخالفته للمعتزلة في التحسين والتقبيح والإيجاب على الله هو مقتضى لقضيّة أخرى وهي نفي العلة الغائية داخل نفس الأصل الثالث. والأكثر من ذلك هو قرب ابن سينا من الأشاعرة في مستوى نتائج القول وحده، أي دون التفات إلى المقدّمات النظريّة وطرق الاستدلال، في القول بعموم الإرادة الإلهيّة وشمول فعل الله لكلّ الموجودات (أي لكلّ ما سواه) والقول إنّ الله هو الفاعل الحقيقيّ.[4] فرغم أنّ الأشاعرة يذهبون إلى القول بطبيعة التقبيح والتحسين الشرعيّة (أي هي أوامر الله ونواهيه)، وهو ما يختلف

(1) م. ن.، ص 14.
(2) م. ن.، ص 15.
(3) م. ن.، ص 10.
(4) الأشعري، **اللمع**، ص 24: «الله مريد لكلّ شيء يجوز أن يراد»، ص 37: «الله خالق كلّ شيء»، ص 39: «الله هو فاعل الفعل على الحقيقة». ويقول ابن سينا : «كلّ ما سواه فهو فعله وهو فاعله وموجده» (ر. ع.، ص 10 وكذلك ص 13) و«هو الفاعل فيها [الموجودات] حالتي الوجود والدوام» (ر. ع.، ص 14).

ابن سينا فيه عنهم، ومع ذلك يتّفق وإيّاهم في عدم الإيجاب على **الله**.[1]

والآن إن عدنا إلى فرضيّة مقبولة، كثيرا ما أشار إليها من أرّخوا للاعتزال من خصومه،[2] وهي أخذهم عن الفلاسفة، فلا ينبغي أن نقصي تماما الخلفيّة الفلسفيّة التاريخيّة الواحدة. ولعلّ ذلك ما يعلّل مواضع يلتقي فيها ابن سينا والمعتزلة. وتمّ ذلك أساسا فيما يخصّ الصياغة النظريّة للتوحيد. ولكن على مستوى الاختيار الواعي بالنظريّات ومستلزماتها لم ير المعتزلة أن يلتزموا في مبدأ العدل بما تعطيه الأثولوجيا الفلسفيّة، وخاصّة منها الأفلاطونيّة المحدثة. ولعلّ ابن سينا أراد بنقد للمعتزلة أن يفهمنا تعذّر الجمع بين الاقتضاءين.

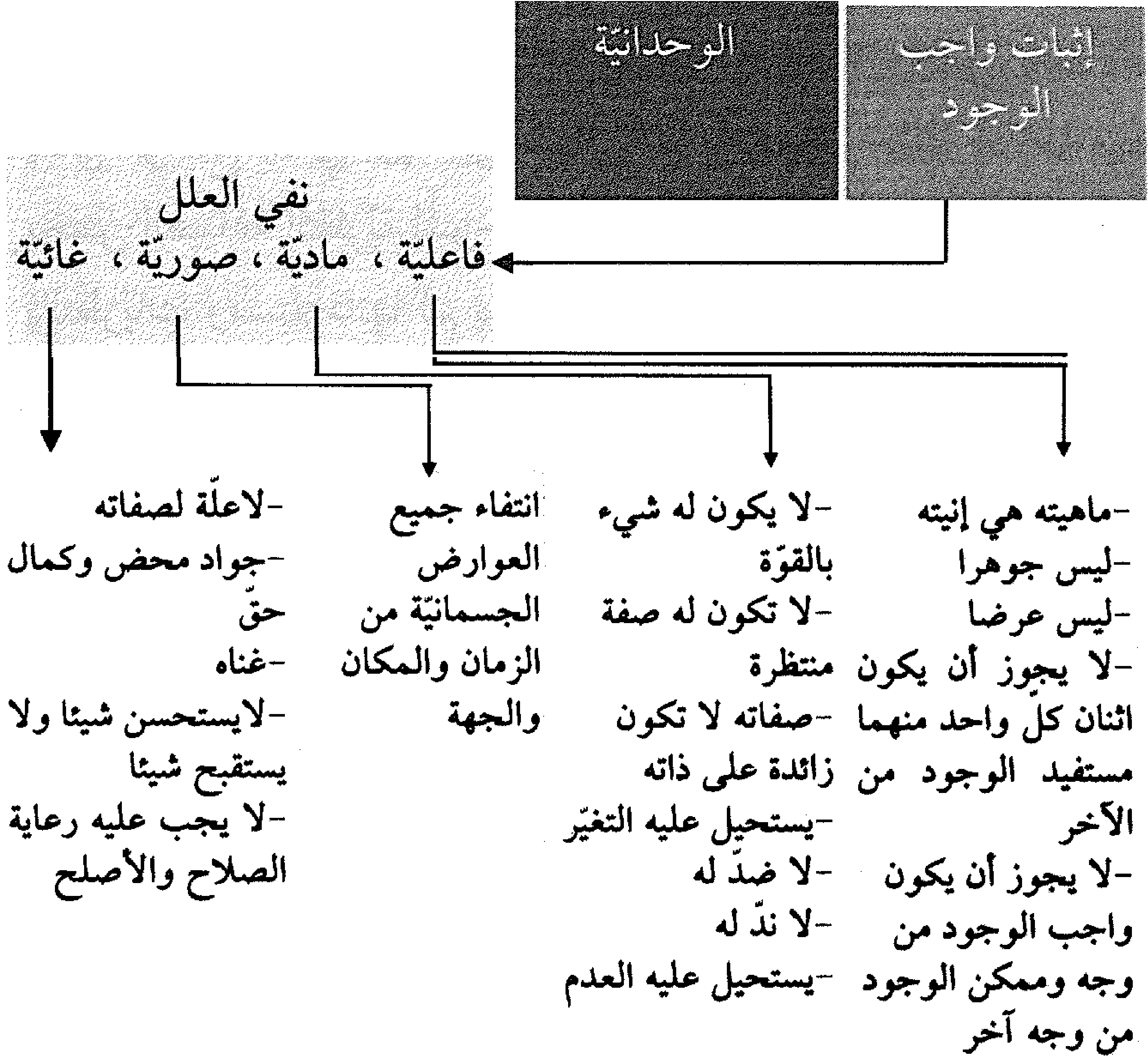
---

(1) التحسين والتقبيح شرعيّان (الأشعري، **اللمع**، ص 71)، والله لا يجب عليه اللطف وكلّ ما يفعله تفضّل، فالبخل أن لا يفعل الفاعل ما يجب عليه فعله وأمّا ما كان تفضّلا فللمتفضّل أن يتفضّل به وله أن لا يتفضّل به. وما كان تفضّلا لم يلحق البخل في أن لا يفعله فاعل» (م. ن.، ص 70)، والله عادل في فعله حتّى عند إيلام الأطفال في فعله، ولا يقبح منه أن يعذّب المؤمنين ويُدخل الكافرين الجنان، ولا يقبح منه شيء (م. ن.، ص 71).

(2) الشهرستاني، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، ص 180: «وأبو الهذيل العلاّف انتهج مناهج الفلاسفة فقال الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة».

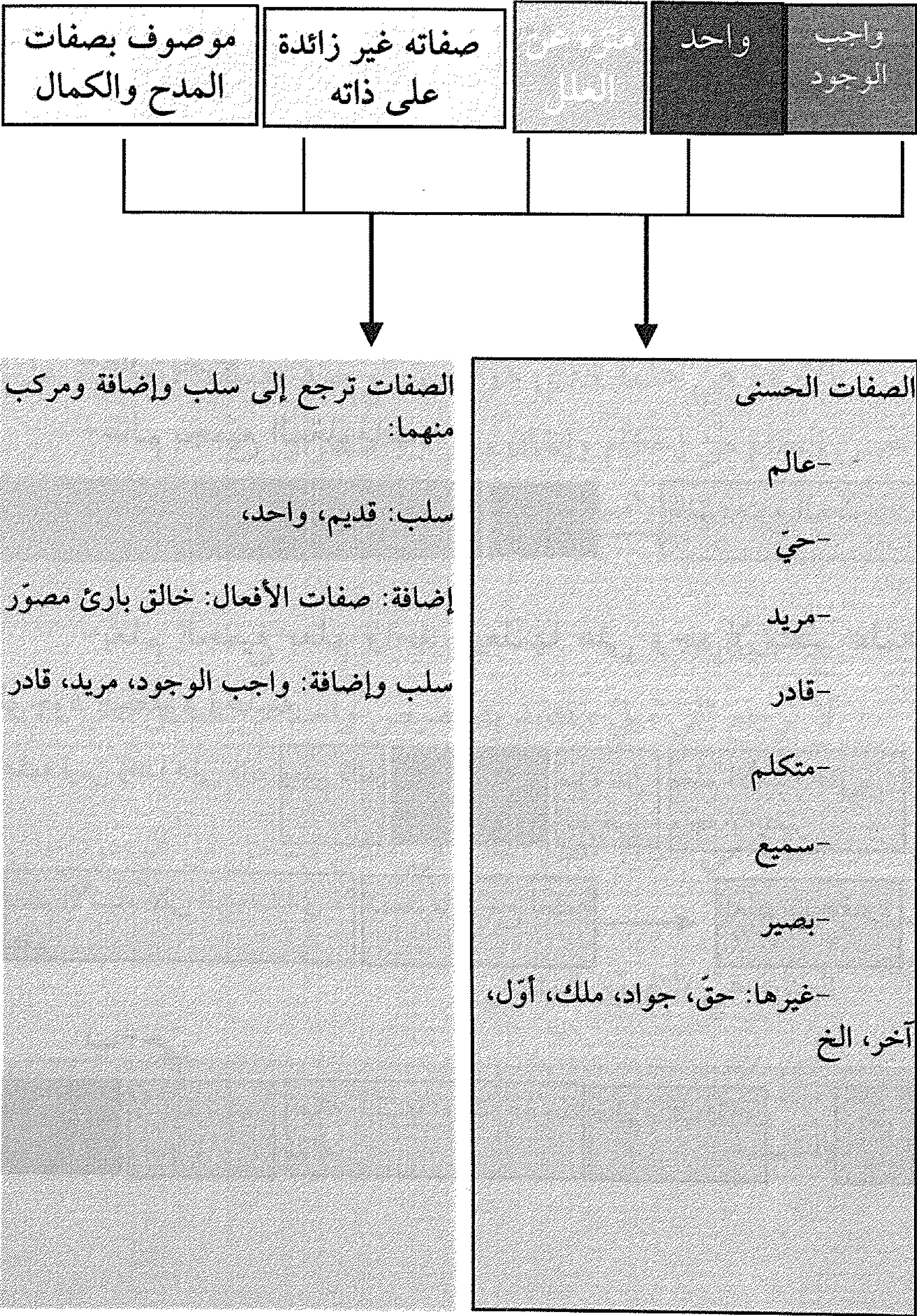
ابن سينا، الرسالة العرشيّة
رسوم بيانيّة

I-الأصول الثلاثة والقضايا المتفرّعة عنها



II-القول في الصفات

1-إثبات الصفات وطبيعتها



2-تفصيل الصفات :

أ-عالم : عالم بذاته، علمه ومعلوميّته وعالميّته شيء واحد، عالم بغيره وبجميع المعلومات، يعلم الجميع بعلم واحد، يعلمه على وجه لا يتغيّر علمه لوجود المعلوم وعدمه.

-عالم بذاته



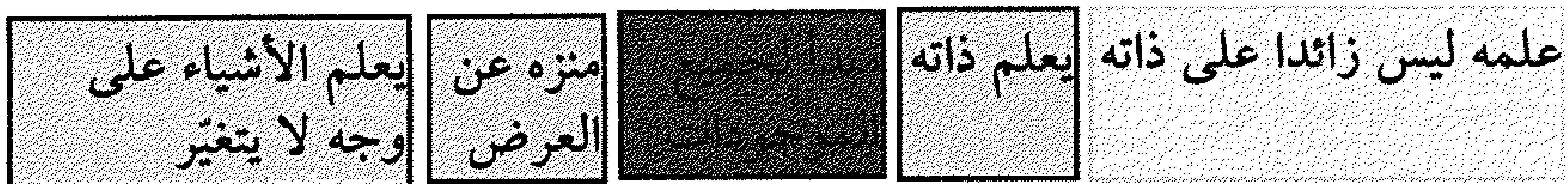
-علمه ومعلوميّته وعالميّته شيء واحد

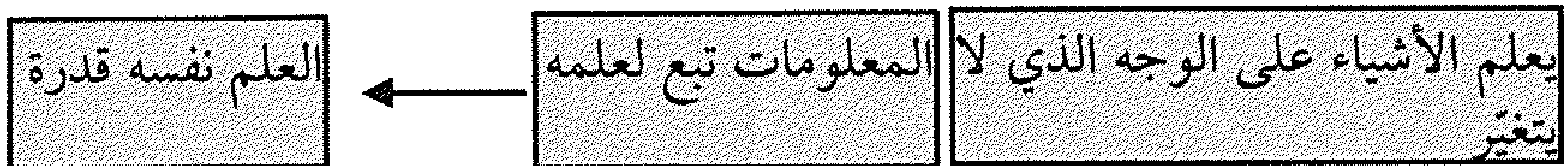
-عالم بغيره

-عالم بجميع المعلومات



-يعلم الجميع بعلم واحد ويعلمها على وجه لا يتغيّر علمه لوجود المعلوم وعدمه



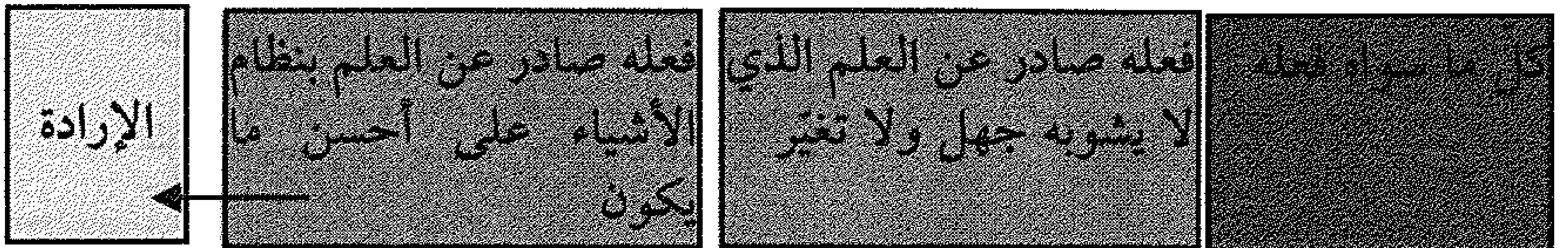


ب-حيّ



ج-مريد





كلّ فعل صادر عن العلم بنظام الأشياء وكمالاتها على أحسن ما يكون فذلك بإرادة

الإرادة هي علمه الذي هو سبب لوجود جملة تامّة كاملة على أحسن النظام من إحكام وإتقان ودوام واستمرار

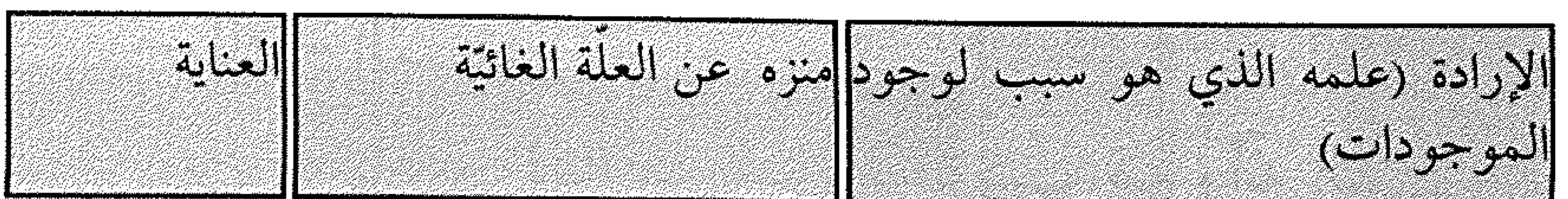
صدور هذه الأفعال من آثار كمال ذاته فيلزم أن يكون مريدا لها.

ج- العناية

لا ترجع إلى ميل وقصد بتخصيص واحد من الخلق بخير دون غيره

العناية هي تصوّر نظام الخير في الكلّ فيدخل في الوجود على حسب ما عُلم

العناية هي التصوّر المتعالي



ح-قادر



القادر هو الذي يصدر منه الفعل على وفق الإرادة

خ- سميع

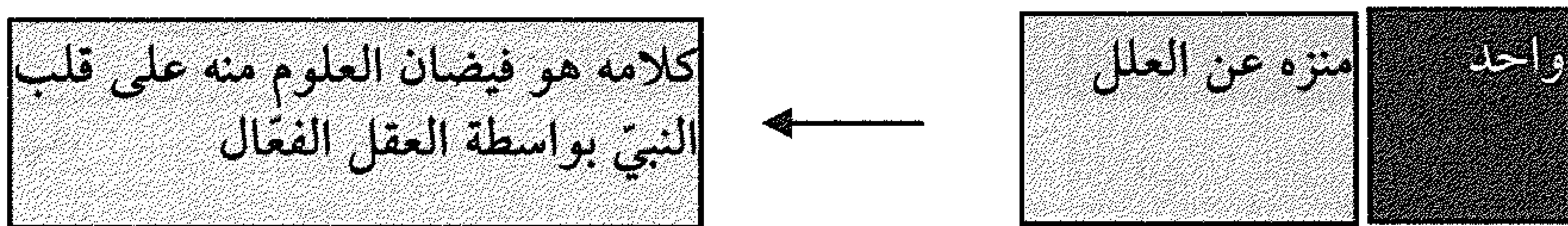
كونه عالما بالمسموعات هو كونه سميعا

د- بصير

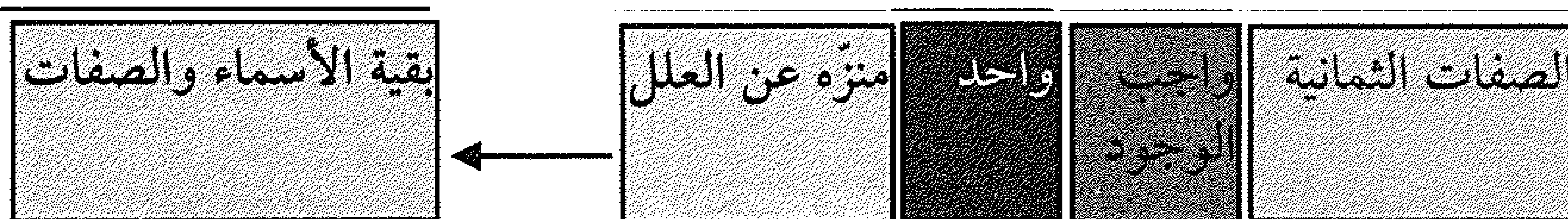
كونه عالما بالمبصرات هو كونه بصيرا

عالم، خبير، شهيد، محصي، لطيف

ذ-متكلم



ر- غيرها



-حق = واجب الوجود

-جواد = يفيد الوجود من غير غرض

-ملك = المستغني

-أوّل = باعتبار ذاته هو الذي لا تركيب فيه وأنّه المنزّه عن العلل، وبإضافته إلى الموجودات هو الذي تصدر عنه الأشياء

-آخر = الذي ترجع إليه الموجودات

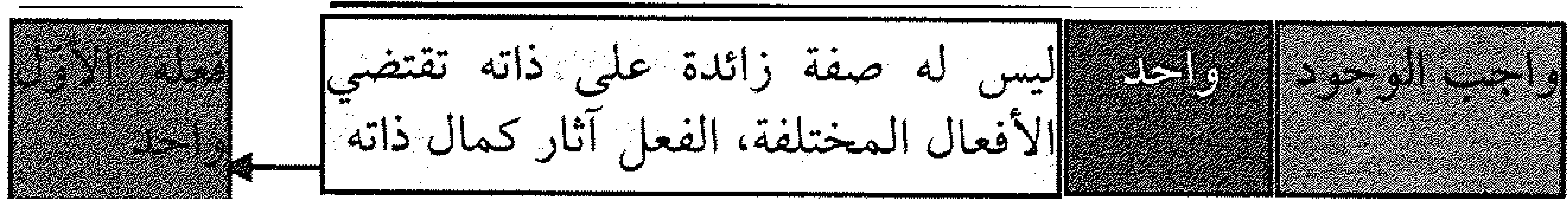
تطلق عليه جميع الصفات بشرط أن لا تتكثّر ذاته ولا تنخرم وحدته ولا تتطرّق إليه علّة من العلل

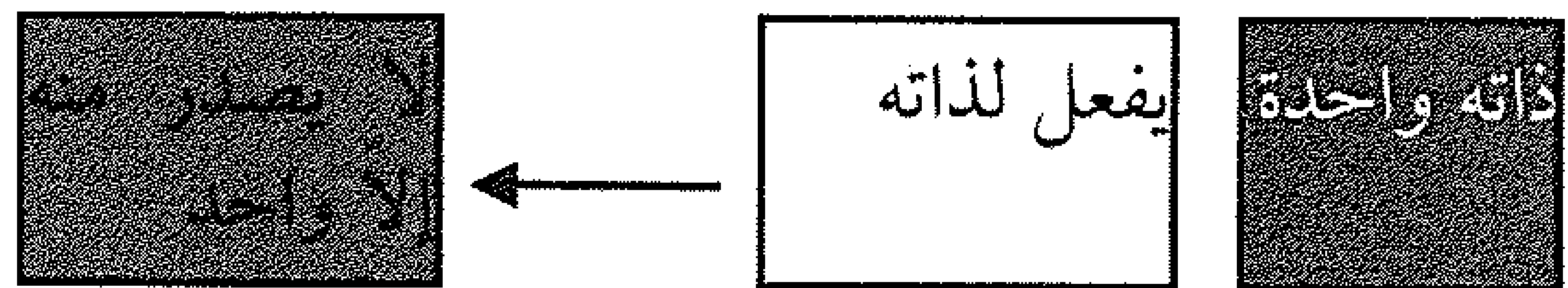
III-أفعاله

عموم فعله (جميع ما سواه فعله)



صدور الأفعال عنه

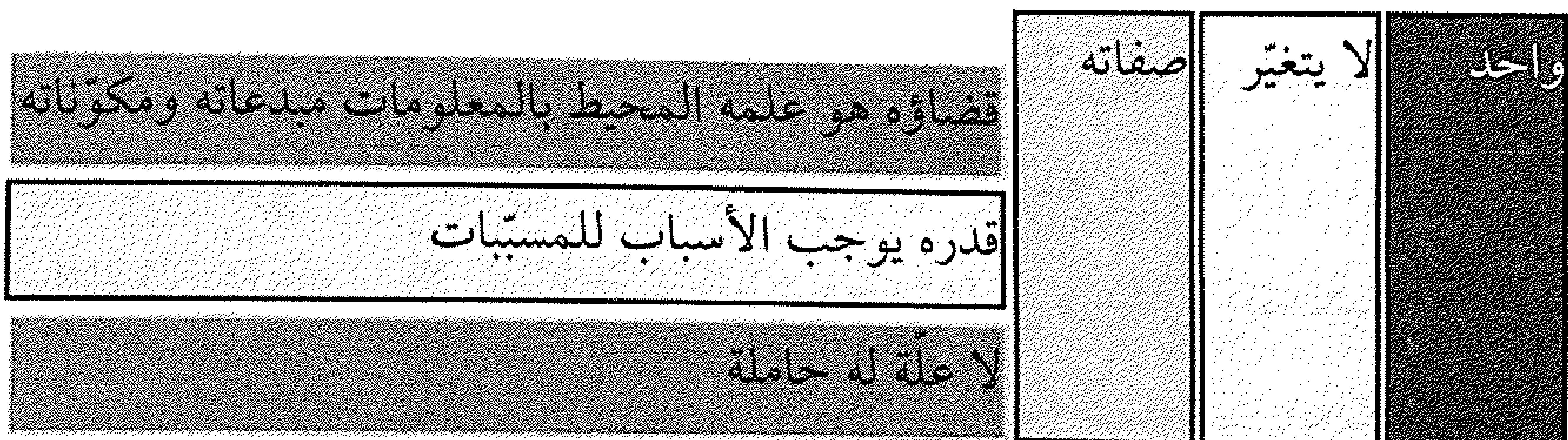


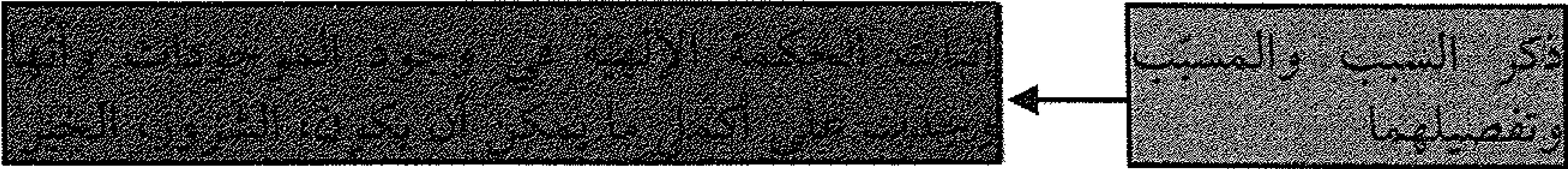


-إذا لا يكون الصادر الأوّل عنه جسما (كلّ جسم مركب من الهيولى والصورة، وهما محتاجتان إلى علّتين أو علّة ذات اعتبارين، فيستحيل صدورهما عن الله لأنّه لا تركيب فيه.

- إذا الصادر الأوّل جوهر هو العقل الأوّل

IV-قضاؤه وقدره

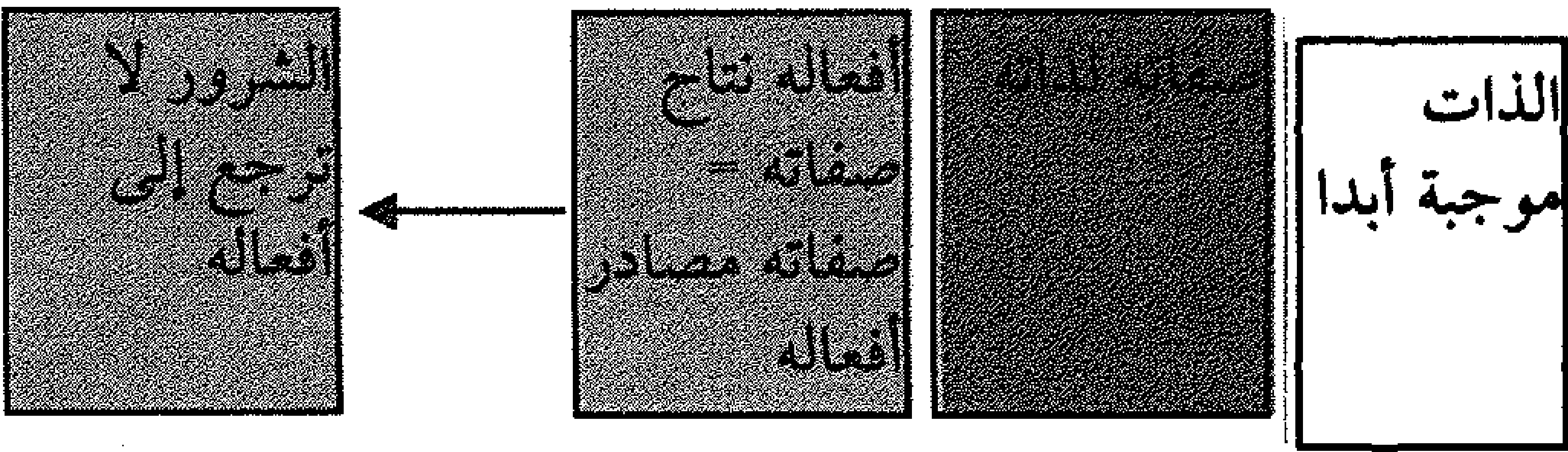




تعليل الشرّ لا يرجع إلى أفعاله

أفعاله نتاج صفاته وصفاته لذاته والذات موجبة أبدا

لو كان لأفعاله علّة لكان لصفاته علّة لأنّ صفاته مصادر أفعاله



وحدانيّة واجب الوجود عند ابن سينا

أ. يس عماري

ملخص :

نبحث في مقالنا هذا في حديث ابن سينا عن وحدانيّة واجب الوجود، إذ يبدو لنا هذا الأمر على غاية من الأهميّة وذلك لما يثيره من إشكالات تتعلّق باللاّهوت الفلسفيّ.

ورغم أنّ إشكال وحدانيّة واجب الوجود قد حظي باهتمام عديد الباحثين، فإنّنا سنركّز في مقالنا عمّا تغافلت عنه الدراسات، إذ سنوجّه اهتمامنا إلى رصد البرهنة التي اعتمدها ابن سينا لإثبات وحدانيّة الله. ونعتقد أنّه قد اعتمد للدلالة على ذلك أساسا على البرهنة بالخلف، وذلك من خلال إبطال أن يكون هنالك وجود مكافئ لوجوده، ونفي الكثرة عنه بوجوه من الوجوه، هذا إضافة إلى إبطال أن تكون له مبادئ يتقوّم بها، زيادة على نفي أن يكون له مشارك في الوجود.

تمهيد

يثير النظر في وحدانيّة واجب الوجود عند ابن سينا عديد الإشكالات التي نعتقد أنّها في غاية الأهمّية، ورغم أنّ هذا الإشكال قد لقي اهتماما كبيرا من قبل الباحثين، فإنّنا سنعمل في هذا المقال على النظر في هذا الإشكال من زاوية لم تحظ بالعناية التي تستحقها، ولعلّ ذلك يعزى إلى انصراف اهتمام الباحثين أساسا بعلاقة الذات بالصفات، وإثبات وحدانيّة واجب الوجود من خلال نفي أن يتكثّر بتكثّر الصفات، أكثر من اهتمامهم بالإشكالات التي تتعلّق بإبطال وجود مكافئ لواجب الوجود وإبطال أن يكون أكثر من واحد، هذا

إضافة إلى نفي أن يكون له مشارك في الوجود، وغيرها من الإشكالات التي خصّص لها ابن سينا فصولا في بعض كتبه، وخاصة منها كتاب **الشفاء** قسم **الإلهيات** وكتاب **المبدأ والمعاد**.

وخلافا لما دأب عليه أغلب الباحثين، سنخصّص هذا المقال للنظر أساسا في القسم الذي لم يحظ بالاهتمام اللاّزم من قبل الدارسين، لذلك لن نتعرّض لإثبات الوحدانيّة من خلال صفاته، كأن يكون علمه هو نفسه قدرته وإرادته... هذا إضافة إلى أنّنا لن نهتمّ بذكر كونه عقلا وعاقلا ومعقولا أو علما وعالما ومعلوما، نظرا لما حظيت به هذه المسائل من دراسات،[1] زيادة عن كوننا تعرّضنا لها في بحث سابق.[2]

يرسم لنا هذا التحديد المسائل التي سنأتي على ذكرها دون غيرها من الإشكالات، لذلك سنعمل على النظر في برهنة ابن سينا على وحدانيّة واجب الوجود، وأوجه هذه الوحدانيّة، وذلك من خلال نفي العلل عنه وإبطال وجود المكافئ له وإبطال الكثرة عنه، ونفي أن يكون له مبادئ يتقوّم بها، ثمّ ننتهي بإبطال المشاركة في وجوب الوجود.

1 - وحدانيّة واجب الوجود عند ابن سينا

لن نهتمّ في هذا البحث بما أورده ابن سينا في **الطبيعيات** من أنّ الإله ليس بجسم ولا قوّة في جسم، إذ هو كما هو معلوم بريء عن

(1) لمزيد التعمّق في هذه المسائل راجع على سبيل الذكر لا الحصر:
Chahine, Osman, *Ontologie et Théologie chez Avicenne,* Adrien Maisonneuve, Paris, 1962, pp. 80-94 ; Soueidan, Fatmé Al- Daghaghmeh, *La Connaissance Philosophique et la Connaissance Prophétique chez Avicenne,* Thèse de Doctorat, Université Paris X, Nanterre, 1993, pp. 13-32.

(2) انظر في هذا الصدد: يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرّية الإنسانيّة**، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2014، ص 71-90.

المادّة وعن مخالطة الحركة.[1] ذلك أنّ الأوّل في نظره، وكما جاء في كتاب **التعليقات**:[2] «بسيط في غاية البساطة والتحدّد، منزّه الذات عن أن تلحقها حلية أو صفة جسمانيّة أو عقليّة، بل هو صريح ثابت على وحدة وتحدّد».

لا يدع هذا القول مجالا للشكّ في كون الأوّل بسيطا، ويضيف ابن سينا في **إلهيات الشفاء** أنّه لا شيء غير واجب الوجود يمكنه، باعتبار نفسه، أن يتعرّى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان. لذلك يذهب إلى أنّ واجب الوجود وحده فرد، في حين أنّ كلّ ما سواه زوج تركيبي.[3] والمقصود بالفرد هنا، في اعتقادنا، أنّ واجب الوجود، وحده وجود بالفعل باعتبار نفسه، خلافا لكلّ شيء غيره، الذي لا يخلو من تركيب. ويحمل معنى التركيب في هذا السياق على الوجود المركّب من القوّة والفعل، ذلك أنّ كلّ وجود غير واجب الوجود بذاته لا يخلو من ملابسة ما بالقوّة وما بالفعل باعتبار نفسه. لذلك فإنّ وجوب وجوده يكون من غيره لا من ذاته.

تدعم هذه التحديدات كون واجب الوجود بذاته واحدا لا يشاركه في رتبته غيره. ولمّا كان لا شيء سواه واجب الوجود بذاته، فإنّه مبدأ وجوب وجود كلّ ما سواه. ولمّا كان وجود كلّ شيء غيره من وجوده

---

(1) ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ج 1، تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ص 6-7.

(2) ابن سينا، **التعليقات**، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1973، ص 33. للتعمّق في دلالات كون الأوّل بسيطا راجع:
Acar, Rahim, *Talking about God and Talking about Creation, Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, Brill, Leiden . Boston, 2005, pp. 81-85.

(3) ابن سينا، **الإلهيات**، ج 1، ص 47.

فهو أوّل. وليس المقصود بالأوّل هنا، حسب ابن سينا، معنى ينضاف إلى وجوب الوجود فيتكثّر به، ذلك أنّ القول «إنّه أوّل» ليس معنى يضاف إلى ذاته الواجبة الوجود، بل بمعنى إضافته إلى غيره.[1]

رغم ما في هذه التحديدات من دلالات على وحدانيّة واجب الوجود، فإنّنا لن نقتصر عليها، بل سنعمل على النظر في البرهنة التي اعتمدها ابن سينا في إثبات هذه الوحدانيّة.

2- نفي العلل عن واجب الوجود

يتعيّن علينا قبل النظر في وحدانيّة واجب الوجود عند ابن سينا، والتعرّف على المنهج الذي اعتمده للبرهنة عن ذلك، أن نذكّر بنفيه أن يكون له علل بأيّ وجه من الوجوه. ويعدّ ابن سينا كون واجب الوجود لا علّة له، أمرا ظاهرا. ذلك أنّه لو كانت له علّة لكان وجوده بها، وكلّ ما كان كذلك، فإنّ وجوده لا يكون واجبا بذاته، بل بغيره، وإذا ما اعتبر بذاته لم يجب له وجود.[2] ويخلص ابن سينا إلى عدم جواز أن يكون شيء واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره. ذلك أنّ من وجب وجوده بغيره، استحال وجوده دون غيره. وكلّما كان كذلك، أي من لا يجوز وجوده دون غيره، استحال وجوب وجوده بذاته، لأنّ من وجب وجوده بذاته يحصل بالضرورة، فلا يحتاج بذلك إلى غيره حتى يجب وجوده.[3]

(1) ابن سينا، **الشفاء الإلهيات**، ج 2، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ص 343.

(2) ابن سينا، **الإلهيات**، ج 1، ص 38؛ لمزيد التعمّق في دلالات نفي العلل الأربع عن واجب الوجود راجع: ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، اهتمام عبد الله النوراني، طهران، 1363هـ، ص 3-7؛

Arberry, Arthur, J., *Avicenna on Theology*, Hyperion Press, INC.1979 , pp. 26-32.

(3) ابن سينا، **الإلهيات**، ص 38.

3 - إبطال أن يكون وجود مكافئ له

إنّ إبطال المكافئ الوجود عن واجب الوجود، هو في حقيقة الأمر إبطال لكلّ وجود يكون في مرتبة وجوده، كما أنّه في الوقت نفسه إبطال لأن يكون هناك أكثر من واجب وجود، وهو ما سنتبيّنه لاحقا.

ينفي ابن سينا أيّ إمكان ليوجد واجب وجود مكافئ لواجب وجود آخر، حتّى يكون هذا يوجد مع ذلك، وذلك يوجد مع هذا، دون أن يكون أيّ منهما علّة للآخر، بما أنّهما متكافئان في أمر لزوم الوجود. واعتمد ابن سينا عدّة براهين للدلالة على استحالة ذلك، وقد فصّلها بدقّة في **إلهيات الشفاء**.

يذهب ابن سينا إلى أنّ التسليم بوجود واجب وجود مكافئ لواجب وجود آخر، لا يخلو إذا اعتبر ذات أحدهما دون الآخر، من إمكانين، فإمّا أن يكون واجبا بذاته، أو لا يكون كذلك. فإن كان واجبا بذاته، فإنّ ذلك أيضا يوجب أمرين:

أوّلا: أن يكون له وجوب مع الآخر، عندها يكون الشيء بذلك واجب الوجود بذاته من جهة، وواجب الوجود من أجل الآخر من جهة أخرى، وهذا الأمر محال.

ثانيا: أن لا يكون له وجوب بالآخر، وبالتالي لا يجب أن يتبع وجوده وجود الآخر. فلا يلزم أن يكون لوجوده علاقة بالآخر، إذ لا شيء يوجب وجوده بوجود الآخر.

وأمّا إن كان غير واجب بذاته، فإنّه بذلك يكون ممكن الوجود باعتبار ذاته، وواجب الوجود باعتبار الآخر. وهنا يثار الإشكال حول الآخر، هل يكون كذلك أو لا يكون، فإن كان، فإنّ ذلك يوجب

أحد أمرين، إمّا أن يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك، وذلك في حدّ وجوب الوجود أو في حدّ إمكان الوجود، وكلا الأمرين محال. ويبرهن ابن سينا على ذلك بتأكيده:

أوّلا: أنّه إذا كان وجوب وجود هذا من ذلك، وذلك في حدّ وجوب الوجود، ولا يكون وجوب وجوده بنفسه ولا من شيء ثالث، فإنّ ذلك يلزم عنه أن لا يجب له وجود البتة. لأنّ وجوب وجوده يكون من ذلك، وذلك يحصل له وجوب وجوده منه هو، فيكون وجوب وجوده متوقّفا على وجوب وجود ذلك، الذي لا يحصل له وجوب وجود إلاّ منه.[1] أي إنّ وجوب وجود (أ) يحصل عن وجوب وجود (ب)، ووجوب وجود (ب) يحصل عن وجوب وجود (أ)، وبذلك فإنّ وجوب وجود (أ) لا يحصل البتّة، لأنّ وجوده متوقّف على وجود لا يمكن أن يحصل إلاّ بعد وجوده. ويقول ابن سينا في إبطال هذه الحالة:

> فإن كان وجوب الوجود لهذا من ذلك. وذلك هو حدّ وجوب الوجود؛ وليس من نفسه، أو من ثالث سابق، كما قلناه في وجه سلف، بل من الذي يكون منه، كان وجوب وجود هذا شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعديّة بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتّة.[2]

ثانيا: وهو أن يكون وجوب وجود هذا من ذلك، وذلك في حدّ الإمكان، فيكون حدّ الإمكان لذلك مفيدا لهذا وجوب الوجود، ويتبيّن من ذلك أنّ هذا يستفيد من ذلك الوجوب لا الإمكان. وبالتالي

(1) **المصدر نفسه**، ص 39-40. يقول ابن سينا في السياق نفسه في كتاب **المبدأ والمعاد**، ص 5: « ثم من المستحيل أن تتوقّف ذات في أن توجد على ذات توجد بها، فكأنّها متوقّفة في الوجود على وجود نفسها، فإن كان وجود نفسها يكون لها بذاتها فهي غنيّة عن الغير، وإن كان لا يكون حتى يكون غير لا يكون إلا بعد وجودها فوجودها متوقّف على أمر بعد وجودها بالذات، فوجودها محال.»

(2) ابن سينا، **الإلهيات**، ص 40.

تكون العلّة لهذا، إمكان وجود ذلك، في حين أنّ إمكان ذلك ليس علّته هذا. وفي هذا السياق ينتهي ابن سينا، كما هو بيّن، إلى أنّهما غير متكافئين، وقد فرضا متكافئين. كما يعرض عن اعتبار إمكان وجود ذلك علّة لوجوب وجود هذا، أن يتعلّق وجوب هذا بإمكان ذلك، وهو ما يلزم عنه جواز وجوب وجود هذا مع عدم ذلك، فلا يكونان متكافئي الوجود وقد فرضا متكافئين، وهذا خلف.[1]

ويخلص ابن سينا إلى أنّه:

> ليس يمكن أن يكون أحدهما هو الأوّل بالذات، أو يكون هنالك سبب آخر يوجبهما جميعا بإيجاب العلاقة التي بينهما أو يوجب العلاقة بإيجابهما. والمضافان ليس أحدهما واجبا بالآخر، بل مع الآخر، والموجب لهما العلّة التي جمعتهما، وأيضا المادتان أو الموضوعان أو الموصوفان بهما. وليس يكفي وجود المادتين والموضوعين لهما وحدهما، بل وجود ثالث يجمع بينهما.[2]

يبطل هذا القول أيّ إمكان لأن يكون هنالك واجب وجود مكافئ لواجب وجود آخر. كما أنّه يبطل أن يكون أيّ منهما - إذا فرضا متكافئي الوجود – مبدأ أوّلا.

لا يخفى، في فلسفة ابن سينا، ما يترتّب عن المعيّة من أمرين كلاهما محال:

الأمر الأوّل: أن يكون وجود كلّ واحد منهما وحقيقته مع الآخر، وبذلك ينتفي وجوب وجوده بذاته، وعندها يصير ممكنا، فيكون معلولا. وبذلك لا يمكن أن تكون علّته مكافئة له في الوجود، ذلك أنّها لو كانت كذلك، لما استوجب وجود أيّ منهما، لأنّ كلّ

---

(1) **المصدر نفسه**، ص 40-41.
(2) **المصدر نفسه**، ص 41.

منهما يحتاج إلى علّة أخرى توجب وجودهما. وبذلك يبطل أن يكون هو والآخر علّة للعلاقة بينهما، بل العلّة الأخرى الموجبة لوجودهما والموجبة للعلاقة بينهما.

الأمر الثاني: أن لا يكون وجود كلّ واحد منهما وحقيقته مع الآخر. وتستلزم هذه الحالة أن تكون المعيّة طارئة على وجوده الخاص ولاحقة له. وكذلك فإنّ وجوده الخاص لا يكون عن مكافئه بما هو مكافئ له، بل عن العلّة المتقدّمة، وذلك إذا كان هو معلولا. وإن كان الأمر كذلك، فإنّ ذلك يوجب افتراضين:

الأوّل: أن يكون وجود ذلك عن صاحبه لا من حيث هو مكافئ له، بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصّه. وهذا كما هو بيّن يبطل أن يكونا متكافئين، بل يكون الأوّل معلولا وصاحبه علّة للعلاقة التي يصفها ابن سينا بالوهميّة بينهما، كعلاقة الأب والابن.

الثاني: يذهب ابن سينا في هذا الافتراض إلى أن يكونا متكافئين من جهة أن لا يكون أحدهما علّة للآخر، وتكون العلاقة بينهما لازمة لوجودهما، وهذا يوجب أن تكون العلّة الأولى للعلاقة هي أمر موجد لذاتهما. ولذلك تكون العلاقة عرضيّة. فلا يكون هناك تكافؤ إلاّ بالعرض، وهذا الأمر كما يؤكّد ابن سينا غير العرض الذي هو بصدد تبيانه، كما أنّ للعلاقة العرضيّة علّة، فيكونان من حيث التكافؤ معلولين لا علّتين.[1]

إنّ في إبطال مكافئ الوجود عن واجب الوجود بذاته، دلالات عدّة، لعلّ أهمها نفي أن يكون وجود في مثل مرتبة وجوده، هذا إضافة

(1) المصدر نفسه، ص 41 - 42.

إلى ما في هذا الأمر من تدعيم لوحدانيّة واجب الوجود وكونه فردا لا مماثل له.

4 - وحدانيّة الأوّل وإبطال الكثرة

يعتمد ابن سينا في **إلهيات الشفاء** على برهان الخلف لإثبات وحدانيّة واجب الوجود، من خلال إبطاله لأن يكون كثرة وتبيّن المحالات اللاّزمة عن ذلك، وهو ما يبدو بيّنا في مستهلّ الفصل السابع من المقالة الأولى، والمعنون بـ «فصل في أنّ واجب الوجود واحد»[1]. يقول ابن سينا: «ونقول أيضا: إنّ واجب الوجود يجب أن يكون ذاتا واحدة وإلاّ فليكن كثرة ويكون كلّ واحد منها واجب الوجود.»[2]

لا غرابة إذن أن يشرع ابن سينا منذ بداية المقالة في البرهنة على بطلان الحالات التي يكون فيها واجب الوجود أكثر من واحد، إذ لا يخلو ذلك من إمكانين:

الإمكان الأوّل: أن يكون كلّ واحد منهما في المعنى الذي هو فيه واجب الوجود لا يخالف الآخر البتّة، وإن كان كذلك، أي لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات، ويخالفه بأنّه ليس هو، فإنّ في ذلك خلاف لا محالة، ويلزم عن ذلك أن يخالفه في غير المعنى الذي لذاته بالذات، باعتبار أنّ المعنى بينهما غير مختلف.[3] في حين أنّه:

> قد قارنه شيء به صار هذا أو في هذا، أو قارنه نفس أنّه هذا أو في هذا، ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر، بل ما به صار ذاك ذاك، أو نفس أنّ ذاك ذاك، وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى، وبينهما به مباينة. فإذن

(1) **المصدر نفسه**، ص 43.

(2) **نفسه**.

(3) **نفسه**.

كلّ واحد منهما يباين الآخر به، وليس يخالفه في نفس المعنى، فيخالفه في غير المعنى.[1]

لم نستطع تبيّن هل إنّ هذا الشيء قد قارن المعنى لكلّ منهما، أم إنّه قارن الواحد دون الآخر؟ وذلك أنّه في كلتا الحالتين يكون هناك مخالفة. فإن قارن هذا الشيء واحدا منهما، فإنّ هذا يوجب مباينة بين ما قارن به هذا الشيء، فتخصّص به عن الآخر. فيكون الآخر مباينا لهذا، لا لشيء قارنه، بل لعدم المقارنة.

ورغم هذا الاحتمال الثاني، فإنّنا نستبعده، إذ سنتبيّن فيما يلحق من برهنة أنّ هنالك شيئا قارن هذا، وشيء آخر قارن ذاك.

لا شكّ، كما يؤكّد ابن سينا، أنّ الأشياء التي هي غير المعنى وتقارن المعنى، هي الأعراض واللّواحق غير الذاتيّة. واللّواحق تعرض من جهتين: فإمّا أن تعرض لوجود الشيء، بما هو ذلك الوجود، وهذا يوجب أن يتّفق الكلّ فيها، بما هي واجبة الوجود بالذات، وقد فرض أنّها مختلفة، وهذا خلف بيّن. وإمّا أن تعرض لكلّ منها من أسباب خارجة لا على نفس ماهيته، فيكون لولا تلك العلّة لم تعرض هذه الأشياء، أي لولا تلك العلّة لما كان هناك اختلاف. أي إنّ تلك العلّة هي سبب أن يكون هذا بانفراده واجب الوجود، وذلك بانفراده واجب الوجود، لا من حيث الوجود، بل من حيث الأعراض. ويلزم عن هذا الأمر وجوب وجود كلّ واحد منهما الخاص به والمنفرد له مستفادا من هذه العلّة، أي مستفادا من غيره، ومن كان مستفاد الوجود من غيره، أي من وجب وجوده من غيره، لا يمكن أن يكون واجب الوجود

---

(1) نفسه.

بذاته، بل ممكن الوجود، وهذا يفضي إلى أن يكون كلّ واحد من هذه الأشياء مع أنّه واجب الوجود بذاته، ممكن الوجود في حدّ ذاته، وهذا كما هو معلوم محال.[1]

الإمكان الثاني: وهو افتراض المخالفة في معنى أصلي بعد موافقته في المعنى، إذ يلزم عن هذا الأمر احتمالان:

الأوّل: أن يكون ذلك المعنى شرطا في وجوب الوجود، وهو ما يلزم عنه أن يتفق فيه كلّ ما هو واجب الوجود، وقد فرضا مختلفين، وهذا خلف.

الثاني: أن لا يكون شرطا في وجوب الوجود، وعندها فإنّ «وجوب الوجود متقرّر دونه وجوب وجود، وهو داخل عليه، عارض، مضاف إليه، بعد ما تمّ ذلك وجوب الوجود، وقد منعنا هذا وبيّنا فساده. فإذن لا يجوز أن يخالفه في المعنى.»[2]

لا يقتصر ابن سينا في برهنته بالخلف على وحدانيّة واجب الوجود، من خلال منعه للكثرة على هذه المعاني، بل يزيد ذلك بيانا بتحديده وجهي انقسام معاني وجوب الوجود في الكثرة وهما:

أوّلا: أن يكون هذا الانقسام انقساما بالفصول. ومن المعلوم كما يؤكّد ابن سينا أنّ الفصول لا تدخل في حدّ ما يقام مقام الجنس، ذلك أنّ الفصل لا يفيد الجنس حقيقته، بل يفيده القوام بالفعل. ويقدّم مثالا على ذلك حتى يتبيّن مقصده، ألا وهو النطق، إذ يرى أنّ الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانيّة، بل يفيده قواما بالفعل، كذات موجودة متعيّنة. وهذا ما لا ينطبق على واجب الوجود، ذلك أنّه لو صحّ أنّ لواجب

(1) **المصدر نفسه**، ص 43-44.
(2) **المصدر نفسه**، ص 44.

الوجود فصولا، فإنّها لا تفيده حقيقة وجوب الوجود، بل إنّها تفيده الوجود بالفعل. وهذا الأمر كما يرى ابن سينا محال من جهتين:

الجهة الأولى: إنّ حقيقة وجوب الوجود هي نفس تأكّد الوجود، خلافا لحقيقة الحيوانيّة التي هي معنى غير تأكّد الوجود، باعتبار أنّ الوجود لازم لها أو داخل عليها،[1] في حين أنّ «إفادة الوجود لوجوب الوجود، هي إفادة شرط من حقيقته ضرورة، وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل.»[2]

الجهة الثانية: تكون فيه حقيقة وجوب الوجود متعلّقة الحصول بالفعل بموجب له، وهو ما يترتّب عنه أن يكون المعنى الذي يكون به الشيء واجب الوجود واجبا وجوده بغيره. ولما كان حديثنا هنا عن واجب الوجود بالذات، فيلزم عن ذلك أن يكون الشيء واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وهذا أمر بيّن البطلان.

ينتهي ابن سينا، بعد هذه البرهنة، إلى استحالة أن يكون واجب الوجود معنى جنسيّا ينقسم بالفصول والأعراض.[3] وفي هذا السياق ينتقل إلى الوجه الثاني، وهو الوجه الذي يكون فيه واجب الوجود معنى نوعيّا ينقسم بالعوارض، فيبطل ابن سينا جواز أن تكون نوعيّة واجب

---

(1) المصدر نفسه، ص 45.

(2) نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 45-46: ويقول ابن سينا في المصدر نفسه، ج 2، (ص 347 - 348): «والأوّل أيضا لا جنس له؛ وذلك لأنّ الأوّل لا ماهية له، وما لا ماهية له فلا جنس له؛ إذ الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء، والأوّل قد تحقّق أنّه غير مركب. وأيضا أنّ معنى الجنس لا يخلو؛ إمّا أن يكون واجب الوجود فلا يتوقف على أن يكون هنالك فصل. وإن لم يكن واجب الوجود وكان مقوّما لواجب الوجود كان واجب الوجود مقوّما بما ليس واجب الوجود، وهذا خلف، فالأوّل لا جنس له.» راجع في هذا السياق:
Acar, Rahim, *Talking about God…*, *Op. cit.* p. 85.

الوجود بذاته محمولة على كثيرين، وذلك يعود إلى أنّ أشخاص النوع الواحد، إذا لم تختلف في المعنى الذاتي، وجب أن تختلف ضرورة في العوارض، وهذا أمر ممتنع بالنسبة إلى واجب الوجود.[1]

ويبرهن ابن سينا على هذا الأمر بتأكيده أنّ وجوب الوجود إذا كان صفة للشيء وموجودا له، فإنّ ذلك لا يخلو من أمرين:

الأوّل: أن يكون واجبا في هذه الصفة، أي في وجوب الوجود، وبالتالي تكون عين تلك الصفة موجودة لهذا الموصوف، وهو ما يلزم عنه امتناع الواحد منها أن يوجد وجودا لا يكون صفة له، وبذلك يجب أن يوجد له وحده ويمتنع أن يوجد لغيره.

الثاني: أن يكون وجود هذه الصفة، أي وجوب الوجود لهذا الشيء الواجب الوجود ممكنا له وغير واجب. وهو ما يلزم عنه أن يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته، وهذا خلف.

رغم ما يلزم عن هذين الأمرين من دلالة على أنّ وجوب الوجود لا يكون إلاّ لواحد دون غيره، فإنّ ابن سينا يورد الاعتراض الذي يمكن أن يلزم عن الأمر الأوّل، لإثبات وحدانيّة واجب الوجود. ويتمثّل هذا الاعتراض في القول إنّ وجود صفة وجوب الوجود لهذا، لا يمنع وجودها للآخر، وكونها صفة للآخر لا يبطل كونها صفة له.[2] ويبطل ابن سينا هذا الاعتراض مؤكّدا أنّ كلامه يتمثّل في: «تعيين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له، من حيث لا يلتفت فيه إلى

(1) ابن سينا، **الإلهيات**، ص 46.
(2) **نفسه**.

الآخر، فذلك ليس صفة للآخر بعينه؛ بل مثلها الواجب فيها ما يجب في تلك بعينها.»[1]

يبدو بيّنا أنّ صفة وجوب الوجود، إذا ما تعيّنت لهذا الشيء بعينه، بطل، في نظر ابن سينا، تعيّنها لغيره، وإذا ما بطل تعيّنها لغيره، وإن كان وجوب الوجود له من حيث هو له، يلزم عن ذلك ضرورة أن يكون واحدا. ويزيد ابن سينا هذا المعنى بيانا بقوله:

> إنّ كون الواحد منها واجب الوجود، وكونه هو بعينه، إما أن يكون واحدا، فيكون كلّ ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره. وإن كان كونه واجب الوجود، غير كونه هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لأنّه هو بعينه، إمّا أن يكون أمرا لذاته، أو لعلّة وسبب موجب غيره. فإن كان لذاته، ولأنّه واجب الوجود، فيكون كلّ ما هو واجب الوجود هذا بعينه؛ وإن كان لعلّة وسبب موجب غيره، فلكونه هذا بعينه سبب، فلخصوصيّة وجوده المنفرد سبب، فهو معلول.[2]

لا ريب بعد هذا القول أنّ صفة وجوب الوجود، إذا كانت لهذا الشيء بعينه، بطل إمكان أن تكون لغيره، لذلك فواجب الوجود بذاته لا يمكن أن يكون أكثر من واحد. وقد أكّد ابن سينا أنّ كون الواحد منها واجب الوجود، يفرض أن يكون كلّ ما هو واجب الوجود هو هو وليس غيره. فلا غرابة إذن أن يخلص ابن سينا إلى أنّ «واجب الوجود واحد بالكلّية ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه له فقط، ووجوده غير مشترك فيه.»[3]

وبالعودة إلى كتاب **الإشارات والتنبيهات**[4] نجد نفيا قطعيّا لأن

---

(1) **نفسه**.

(2) **المصدر نفسه**، ص 46-47.

(3) **المصدر نفسه**، ص 47.

(4) **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، ج 3، تحقيق سليمان دنيا، ط 3، دار المعارف، (د.ت)، ص 44.

يكون واجب الوجود أكثر من واحد. ويقول في هذا الصدد: «إنّ واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته وأنّ واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا.» لا ريب إذن في وحدانيّة واجب الوجود ونفي الكثرة عنه بأيّ وجه كان.

5 - إبطال أن يكون لواجب الوجود مبادئ يتقوّم بها

نعتمد في إبطال هذا الأمر على ما ورد في كتاب **المبدأ والمعاد**، إذ ينفي ابن سينا كما هو الشأن بالنسبة إلى الفارابي قبله،[1] أيّ إمكان لأن تكون لذات واجب الوجود مبادئ تجتمع فيتقوّم بها، ذلك أنّه ليس لواجب الوجود أجزاء بأيّ حال من الأحوال، إذ لا يتركّب من أجزاء كمّية ولا أجزاء حدّ وقول. ولمّا كنّا قد تطرقنا إلى نفي الكمّ عنه، لأنّه ليس جسما ولا يوجد في جسم ولا علاقة له بجسم، فإنّ ابن سينا يهتمّ هنا أساسا بإبطال أن يكون له أجزاء حدّ وقول، حتى يكون كلّ واحد من أجزاء القول الشارح لاسمه يدلّ على شيء مغاير في الوجود للآخر بذاته، وذلك لما يلزم عمّن تكون هذه صفته، أن يكون كلّ جزء مختلف بالضرورة عن ذات الآخر، ومختلف بالضرورة أيضا عن ذات المجتمع، إذ يترتّب عن ذلك احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يصحّ لكلّ جزء منها وجود مفرد ولا يصحّ للمجتمع

(1) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط4، لبنان بيروت، 1986، ص 44-45؛ **كتاب السياسة المدنيّة الملقب بمبادئ الموجودات**، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي مترى نجار، مطبعة الكاثوليكية، لبنان، بيروت، ط 1، 1964، ص 44؛ **رسالة الدعاوى القلبيّة**، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدكن، ط1، 1349 هـ، ص 3؛ ضمن **الثمرة المرضيّة في بعض الرسالات الفارابيّة**،
Al Farabi's Philosophishe Abhandlungen, Friedrich DIETERICI, Leiden-E.J. Brill, 1890. (ص 57-58)

وجود دونها. وهذا يوجب ضرورة أن لا يكون المجتمع واجب الوجود بذاته. وهذا الأمر بيّن، إذ لا يحتاج واجب الوجود إلى أيّ شيء آخر غير ذاته حتى يجب وجوده.

الثاني: أن يصحّ لبعض الأجزاء دون البعض الآخر وجود مفرد، في حين أنّه لا يصحّ للمجتمع وجود دونه. وهذا يلزم عنه أنّ من لم يصحّ له من الأجزاء وجود مفرد فليس بواجب الوجود، وكذلك الشأن بالنسبة إلى المجتمع، ويكون واجب الوجود هو الذي صحّ له وجود مفرد بذاته.

الثالث: إنّ الأجزاء إذا كان لا يصحّ لها أن تفارق الجملة في الوجود، وكانت الجملة كذلك، أي لا تفارق الأجزاء في الوجود، وكان كلّ واحد منهما متعلّق الوجود بالآخر دون أن يكون هنالك واحد بالذات أقدم منهما، فإنّه لا واحد منهما بواجب الوجود. ذلك أنّ الأجزاء كما هو معلوم أقدم بالذات من الكلّ،[1] وهو ما يترتّب عنه أن «تكون العلّة الموجبة للوجود توجب الأجزاء أوّلا، ثمّ الكلّ، فلا يكون شيء منها واجب الوجود.»[2]

وينفي ابن سينا إمكان القول بأنّ الكلّ أقدم بالذات من الأجزاء لكونه أمرا محالا. فالكلّ إمّا أن يكون متأخرا بالذات عن الأجزاء، وإمّا معا، وفي كلتا الحالتين، فإنّه ليس بواجب الوجود.[3] ويخلص ابن سينا إلى القول:

> فقد اتضح من هذا أنّ واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة في مادة معقولة، ولا له

(1) ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص 5.

(2) **نفسه**.

(3) **المصدر نفسه**، ص 5-6.

قسمة، لا في الكمّ، ولا في المبادئ، ولا في القول؛ فهو واحد من هذه الجهات الثلاث.[1]

6 - إبطال المشاركة في وجوب الوجود بالذات

أثناء إبطاله لأن يكون لواجب الوجود بذاته مشاركا أكّد ابن سينا أنّ حقيقة الأوّل موجودة له دون غيره، «وذلك لأنّ الواحد – بما هو واجب الوجود – يكون ما هو به هو، وهو ذاته، ومعناه مقصورا عليه لذات ذلك المعنى أو لعلّة.»[2]

رغم أنّه من الممكن تبيّن أيّ الاحتمالين يقبل وأيّهما يرفض، وذلك بالعودة إلى ما سبق، فإنّ ابن سينا يزيد ذلك بيانا بتقديم مثال حتى تقترب الصورة من الأذهان. فلو فرض حسب ابن سينا أنّ الشيء الواجب الوجود هو هذا الإنسان، فإنّ ذلك يلزم عنه أحد أمرين، إمّا أن يكون هو هذا للإنسانيّة ولكونه إنْسَانًا، وإمّا أن لا يكون، فلو كان لأنّه إنسان هو هذا، فإنّ الإنسانيّة تقتضي أن يكون هذا فقط دون غيره. ذلك أنّها إذا وجدت لغيره، لما اقتضت الإنسانيّة أن يكون هذا، بل صار هذا، لأمر غير الإنسانيّة.[3]

ويقيس ابن سينا حقيقة واجب الوجود بذاته على هذا المثال، مشيرا إلى أنّ حقيقة واجب الوجود، إن كانت لأجل نفسها هي هذا المعيّن، فإنّه يمتنع أن تكون تلك الحقيقة لشيء آخر غيره، أي إنّ تلك الحقيقة لا تكون إلاّ لهذا المعيّن. وإن لم يكن تحقّق هذا المعنى لهذا المعيّن عن نفسه أو عن ذاته، بل عن غيره، فإنّ وجوده الخاص

(1) **المصدر نفسه**، ص 6.
(2) ابن سينا، **الإلهيات**، ج 2، ص 349.
(3) **نفسه**.

لا يكون مستفادا من ذاته، بل من غيره، وكلّ من كان وجوده الخاص مستفادا من غيره، لا يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته، بل يكون ممكن الوجود بذاته، وقد فرض واجب الوجود بذاته، وهذا خلف.[1]

تبطل هذه البرهنة أن يكون لواجب الوجود مشاركٌ في وجوب الوجود أو أن يكون هنالك أكثر من واجب وجود واحد، إذ ليس من الممكن، حسب ابن سينا، أن تكون الماهية المجرّدة عن المادة لذاتين، ويعود ذلك في نظره إلى أنّ:

> الشيئين إنّما يكونان اثنين إمّا بسبب المعنى، وإمّا بسبب الحامل للمعنى، وإمّا بسبب الوضع أو المكان، أو بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلّة من العلل. لأنّ كلّ اثنين لا يختلفان بالمعنى، فإنّما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له؛ فكلّ ما ليس له وجود إلاّ وجود معنى، ولا يتعلّق بسبب خارج أو حالة خارجة، فبماذا يخالف مثله؟ فإذا لا يكون له مشارك في معناه، فالأوّل لا ندّ له.[2]

---

(1) **المصدر نفسه**، ص 349-350؛ يتبيّن هذا المعنى بالعودة إلى **الإشارات والتنبيهات**، (ج 3، ص 36-37)، وذلك بقول ابن سينا: «واجب الوجود المتعيّن: إن كان تعيّنه ذلك لأنّه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره. وإن لم يكن تعيّنه لذلك، بل لأمر آخر، فهو معلول. لأنّه إن كان وجود واجب الوجود* لازما لتعيّنه، كان الوجود لازما لماهية غيره، أو صفة وذلك محال.»

*الوجوب: هكذا وردت والأصح الوجود كما كتبنا في القول وذلك بتتبّع السياق. ولمزيد التعمّق راجع: شرح الطوسي، (**المصدر نفسه**، ص 36 - 41.)؛ **الإلهيات**، ص 346 - 347؛

Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā)*, A critical translation-commentry and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the *Dānish Nāma-I 'alā'ī* (the Book of Scientific Knowledge), London Routledge & Kegan Paul, first published, 1973, p. 224 ; Marmura, Michael E., «Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā», in *Mediaeval Studies*, Vol XLII, 1980, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada 1980, p. 345.

(2) ابن سينا، **الإلهيات**، ص 350؛ راجع في السياق نفسه تقريبا، **المبدأ والمعاد**، ص 11؛=

يلخّص هذا القول في مجمله ما كنّا قد ذهبنا إليه سابقا، وينفي بصفة مطلقة أن يكون للأوّل مشارك في المعنى أو أن يكون له ندّ بأيّ وجه كان.

ولا يقتصر ابن سينا في برهنته على إبطال الوجوه التي يكون فيها لوجوب الوجود معاني مشتركة فيها لعدّة سواء أكانوا متّفقي الحقائق والأنواع أو مختلفي الحقائق والأنواع، على هذه المعاني، بل يزيد ذلك دعما بنفيه لأن يكون لواجب الوجود ماهية غير الإنية، أي غير وجوب الوجود، كما ينفي أيّ إمكان لأن يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود.[1] وننبّه إلى أنّنا لن نهتمّ في هذا البحث بالنظر في علاقة الماهية بالإنّية بالنسبة إلى واجب الوجود عند ابن سينا، وذلك لما حظيت به من دراسات،[2] لا نرى جدوى من إعادتها. لذلك سنهتمّ هنا بالنظر فقط في البرهنة المبطلة لأن يكون لواجب الوجود مشارك. وفي هذا السياق يقول ابن سينا:

=Nasrat, Haidar Ali, *la Théorie de l'Emanation chez Avicenne, Al-Baghdadi et Sahrawardi,* Thèse présentée pour la doctorat de 3ème cycle philosophie, Université de Paris - Sorbonne, Paris IV, Décembre 1973, pp. 31-32.

(1) ابن سينا، **الإلهيات**، ص 350. وفي إطار تأكيد ابن سينا أنّه لا ماهية لواجب الوجود غير إنّيته، أي غير وجوده، راجع: **المصدر نفسه**، ص 344، 346؛ **الرسالة العرشيّة في توحيده تعالى وصفاته**، ضمن **مجموعة رسائل ابن سينا**، ط 1، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدكن، 1353 هـ، ص 4.

(2) يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرّية الإنسانيّة**، ص 68-70؛
Acar, Rahim, *Talking about God…, Op. cit.* p. 83 ; Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context,* First published, Duckworth, 2003, p. 257 ; *Id.*, « Final and efficient causality in Avicenna's cosmology and theology », in *Quaestio,* 2/2002, La causalità, p. 111 ; Goichon A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā,* Desclée de Brouwer, Paris, 1937 ; Chahine, Osman, *Ontologie…, Op. cit.*, pp. 57-73 ; Nasrat, Haidar Ali, *la Théorie de l'Emanation…, Op. cit.*, pp. 14-21.

وأيضا، لا يخلو إمّا أن يكون ما يختلف آحاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود أشياء موجودة لكلّ واحد من المتفقين فيه بها يخالفه صاحبه، أو غير موجودة لشيء منها، أو موجودة لبعضها وليس في بعضها الآخر إلاّ عدمها.[1]

لا يخلو هذا القول - في دراسة إمكان الاختلاف في آحاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود – من ذكر لاحتمالات ثلاثة، ألا وهي:

أوّلا: وجود أشياء لكلّ واحد من المتفقين فيه، بها يخالفه صاحبه.

ثانيا: أن لا توجد هذه الأشياء لأيّ منهما.

ثالثا: أن توجد في بعضها وتعدم في بعضها الآخر.

ما يمكن ملاحظته أنّ ابن سينا بعد ذكره لهذه الاحتمالات يأتي على إبطالها جميعا، إلاّ أنّه لم يحافظ في ذلك على الترتيب، إذ يبدأ بإبطال الاحتمال الثاني، ثمّ الثالث، منتهيا بالأوّل.

لا يعدّ إبطال الاحتمال الثاني أمرا عسيرا، وذلك أنّه إذا كان ما يختلف به آحاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود أشياء غير موجودة، فإنّ هذا يؤكّد بالضرورة أنّه لا شيء يمكن أن يقع به الاختلاف بعد الاتفاق، وبالتالي فإنّها متفقة في الحقائق، وليست مختلفة، في حين أنّ حقائقها فرضت مختلفة، بعد ما اشتركت في هذه الأشياء الموجودة لكلّ منهما، وهذا خلف.[2]

أمّا فيما يتعلّق بإبطال الاحتمال الثالث والمتمثّل في أن تكون هذه الأشياء موجودة لبعض وغير موجودة للبعض الآخر، فإنّ التباين

---

(1) ابن سينا، **الإلهيات**، ص 350.

(2) **نفسه**.

بينهما بيّن، وبما أنّنا نتحدّث عن وجوب الوجود، فإنّ ابن سينا يقدّم مثلا لذلك، وهو أن يكون أحدهما انفصل عن الآخر بكونه له حقيقة وجوب الوجود، كما أنّ له شيء هو شرط في الانفصال، أي أنّ له وجوب الوجود، وزيادة في وجوب الوجود جعلته منفصلا عن الآخر، في حين أنّ الآخر له حقيقة وجوب الوجود فقط، وعدم الشرط الذي لذلك. وبالتالي فإنّ مفارقته للآخر هي في عدم الشرط لا في وجوب الوجود. فيكون وجوب الوجود بالحقيقة ثابتا وقائما مع عدم شرط يلحق به. ولمّا كان العدم لا معنى له محصلٌ في الأشياء، وإلاّ لاستوجب ذلك أن يكون هنالك لشيء واحد معان لا متناهية، فإنّ ذلك لا يخلو من أمرين:

أوّلا: أن يكون وجوب الوجود متحقّقا في الأوّل[1] دون زيادة، وهذا ما يلزم عنه أن تكون الزيادة فصلا، فيكون واجب الوجود مركّبا، في حين أنّ واجب الوجود غير مركّب.

ثانيا: أن لا يكون وجوب الوجود متحقّقا في الأوّل من دون الزيادة، فإنّه لا يكون دونه وجوب الوجود، ويكون ذلك أيضا شرطا في وجوب الوجود في الآخر، في حين أنّنا قلنا إنّ الآخر ينفصل عن الأوّل بعدم الشرط لا مع زيادة الشرط، وهذا خلف.[2]

ليس إبطال الاحتمال الأوّل بالأمر العسير بالنسبة إلى ابن سينا، ذلك أنّه لو كان لكلّ واحد منهما أشياء بها ينفصل عن الآخر، لاقتضى

(1) يورد ابن سينا هنا كلمة الثاني بدل الأوّل، ولا نعتقد أنّ هذا التحديد صحيح باعتبار أنّ قوله بذلك لا يستقيم مع الترتيب الوارد في النصّ، فالثاني هو الواجب الوجود مع عدم الشرط، في حين أنّ الأوّل هو الواجب الوجود مع شرط الزيادة التي بها ينفصل عن الثاني، والحديث هنا عن المركّب، أي عن واجب الوجود مع الزيادة لا عن واجب الوجود مع عدم الزيادة. ذلك أنّ واجب الوجود مع عدم زيادة يكون بسيطا وليس مركّبا (**المصدر نفسه**، ص 351).

(2) **المصدر نفسه**، ص 351-352.

ذلك تركيبا في كلّ منهما، وما كان أيّ منهما واجب الوجود بذاته. كما أنّ هذا الأمر لا يخلو من احتمالين وهما:

أوّلا: أن يتمّ وجوب الوجود دون كلّ واحدة من الزيادتين. فلا يكون في وجوب الوجود اختلاف بالذات، بل يكون الاختلاف بالعوارض التي تلحقه. وقد قام واجب الوجود مستغنيا في قوامه عن تلك اللّواحق.

ثانيا: أن لا يتمّ وجوب الوجود دون كلّ واحدة من الزيادتين، ويلزم عن ذلك إمكانان وهما: أن لا يتمّ وجوب الوجود دون أن يكون له حقيقة وجوب الوجود، أو أن يكون وجوب الوجود متحقّقا في ذاته دون أن يكون أيّة واحدة من الزيادتين داخلة في هويّته من حيث هو واجب الوجود، إلاّ أنّه لا بدّ من أن يصير وجوب الوجود حاصل الوجود باحداهما. وذلك مثل الهيولى التي لها جوهريّة في حدّ هيولتها، إلاّ أنّ وجودها بالفعل لا يكون إلاّ بهذه الصورة أو بتلك الصورة، وكذلك الشأن بالنسبة إلى اللّون، الذي وإن لم يكن فصل السواد ولا فصل البياض مقوّما له من حيث هو لون، إلاّ أنّ كلّ واحد منهما يعدّ كالعلّة له في أن يوجد بالفعل، ويحصل دون أن يكون أحدهما علّة له بعينه، بل أيّهما اتفق، ذلك أنّه لو كان علّة له بعينه لما كان لونا إلاّ به، في حين أنّ اللّون يكون لونا بأيّ منهما، لا بواحد منهما بعينه.

لا يبدو أنّ هذين المثالين يحلاّن الإشكال المتعلّق بالاحتمال الثاني، الذي كما سبق أن ذكرنا يلزم عنه إمكانان، ولذلك فإن كان الأمر على مقتضى الوجه الأوّل، أي أن لا يتمّ وجوب الوجود مع

الزيادتين، دون أن يكون له حقيقة وجوب الوجود، فهذا يوجب أن يكون كلّ منهما داخلا في تقويم وجوب الوجود وشرطا فيه، وبذلك فإنّه حيث يكون وجوب الوجود يجب أن يكون معه. وأمّا إن كان الأمر على مقتضى الإمكان الثاني، وهو أن يكون وجوب الوجود متحقّقا في ذاته دون واحدة من الزيادتين سوى أن يصير وجوب الوجود حاصلا بالفعل، فإنّ هذا كما هو بيّن يوجب أن يكون واجب الوجود محتاجا إلى شيء يوجد به، وذلك بعدما تقرّر له معنى أنّه واجب الوجود. وهذا الأمر كما يؤكّد ابن سينا محال.[1]

لا يتوافق مثال اللّون ولا مثال الهيولى وتحديدات واجب الوجود، إذ يذهب ابن سينا إلى أنّ كلاّ من اللّون في كونه لونًا، والهيولى في كونها هيولى شيء، وفي كونها موجودة شيء آخر، ولمّا كان نظير اللّون هو واجب الوجود، ولمّا كان نظير فصلي السواد والبياض، هو ما يختصّ به كلّ واحد منهما، أي من الزيادتين المفروضتين لواجب الوجود، ولمّا كان كلّ واحد من فصلي السواد والبياض لا مدخل له في تقويم اللّونيّة، فإنّ ذلك يوجب الشيء نفسه بالنسبة إلى واجب الوجود، أي أن تكون خاصة كلّ واحد من هذين المفروضين لا مدخل له في تقرير وجوب الوجود. ولمّا كان لفصلي السواد والبياض دخل في أن صار اللّون موجودا، أي صار شيئا غير اللّون، فإنّ هذا الأمر محال بالنسبة إلى واجب الوجود.[2] ويتبيّن ذلك في قول ابن سينا:

(1) **نفسه**. لا تختلف البرهنة الواردة في هذا الكتاب، في جوهرها، عمّا ورد في كتاب **المبدأ والمعاد** (ص 12 - 19) إلاّ أنّ طريقة التناول كانت مختلفة، ولمّا كان ما ورد في كتاب **إلهيات الشفاء** أكثر دقّة وتحديدا، عملنا في هذا البحث على الاقتصار عليه.

(2) ابن سينا، **الإلهيات**، ص 352 – 353.

«لأنّ وجوب الوجود يكون متقرّر الوجود، بل هو تقرّر الوجود، بل الوجود شرط في تقرير ماهية واجب الوجود، أو هو نفسه مع عدم عدم، أو امتناع بطلان.»[1]

إنّه من المعلوم في فلسفة ابن سينا اختلاف واجب الوجود عن كلّ ما سواه من الموجودات، ذلك أنّ واجب الوجود وحده ماهيته هي إنّيته، في حين أنّ ماهية بقيّة الموجودات غير إنّيتها. وهذا التباين يحول دون أن يكون مثال الهيولى ومثال اللّون نظيرين لواجب الوجود. وذلك ما بيّنه ابن سينا من خلال تأكيده أنّ الوجود في اللّون يلحق الماهية. وبذلك «توجد الماهية التي هي بنفسها لون عينا موجودة بالوجود.»[2] فلو فرضنا أنّ الخاصة ليست علّة في تقرير وجوب الوجود، كما هو حال السواد والبياض بالنسبة إلى اللّون، بل في أن يحصل له وجود، وكان الوجود بذلك خارجا عن ماهية وجوب الوجود، كخروج السواد والبياض عن ماهية اللّون، فإنّ ذلك يوجب أن يستمر الأمر نفسه على قياس الأشياء العامة المنفصلة بفصول، في حين أنّ الوجود يجب أن يكون حاصلا حتى يكون وجوبه، «فتكون الخاصة كأنّها تحتاج إليها كشيء في أمر هو الذي استغنى فيه عنه، وهذا خلف، محال.»[3] فلا يحتاج واجب الوجود إلى خاصة حتى يحصل، أي يوجد. ذلك أنّنا لا نتحدّث عند ابن سينا على الوجوب كشيء أوّل، واحتياجه إلى الوجود كشيء ثان، كما هو الحال بالنسبة إلى اللّونيّة التي تحتاج إلى شيء ثان حتى تحصل.[4] يقول ابن سينا: «وبالجملة كيف يكون شيء خارج

(1) المصدر نفسه، ص 353.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) نفسه.

عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود؟ ومع ذلك فإنّ حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلّق بموجب له، فيكون وجوب الوجود في نفسه إمكان الوجود؟»[1]

يلزم عن قياس واجب الوجود على اللّون، أن يتحوّل في جوهره من الوجوب إلى الإمكان، ذلك أنّ ماهية واجب الوجود ما لم تكن هي إنّيته نفسها لأضحى ممكن الوجوب، في حين أنّنا نتحدّث عن واجب الوجود بذاته. لذلك ينفي ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات** أن يشارك واجب الوجود شيئا من الأشياء في ماهيته، باعتبار أنّ ماهية كلّ ما سواه تقتضي إمكان الوجود في حين أنّ ماهيته هو وجوب الوجود. ويبرهن ابن سينا عن ذلك بقوله: «أمّا الوجود فليس بماهية لشيء، ولا جزء من ماهية شيء؛ أعني الأشياء التي لها ماهية، لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها.»[2]

ينفي ابن سينا – كما أشرنا سلفا - أن تكون الفصول وما يجري مجراها محقّقة لحقيقة المعنى الجنسي، ذلك أنّ واجب الوجود لو كان يحتاج إلى الفصل حتى يوجد، أو يكون موجودا، لأفضى ذلك إلى أن يدخل

> ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس، والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلي في جميع هذا ظاهر، فبيّن أنّ وجوب الوجود ليس مشتركا فيه، فالأوّل لا شريك له، وإذ هو بريء عن كلّ مادة وعلائقها وعن الفساد، وكلاهما شرط مع ما يقع تحت التضاد، فالأوّل لا ضدّ له.[3]

(1) **نفسه**.
(2) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 49.
(3) ابن سينا، **الإلهيات**، ص 354.

تبطل هذه التحديدات أن يكون الأوّل جنسا حتى تكون له فصول متباينة، هذا إضافة إلى نفي أن يكون فيه اشتراك بأيّ وجوه من الوجوه، أو يكون له شريك. ولمّا كان الأوّل غير مادة وبريء عنها وعن علائقها وعن الفساد، فإنّه لا ضدّ له. ذلك أنّ المادة وعلائقها هي شرط التضاد، وهنا يختتم ابن سينا برهنته على وحدانيّة واجب الوجود بقوله:

> فقد وضح أنّ الأوّل لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا أين له، ولا متى له، ولا ندّ له، ولا شريك له، ولا ضدّ له، تعالى وجلّ، وأنّه لا حدّ له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كلّ شيء، بل هو إنّما هو عليه الدلائل الواضحة، وأنّه إذا حققته فإنّما يوصف بعد الإنيّة بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلّها إليه، فإنّ كلّ شيء منه وليس هو مشاركا لما منه، وهو مبدأ كلّ شيء وليس هو شيئا من الأشياء بعده.[1]

يمثّل هذا القول خلاصة البرهنة السينويّة على وحدانيّة الله، إذ نفى ابن سينا أن يكون للأوّل ماهية غير الإنّية، لذلك بطل أن يكون له جنس أو كيف أو كمّ أو أين... كما أبطل أن يكون للأوّل ندّ أو شريك أو ضدّ. وبذلك انتفى أن يكون له حدّ أو برهان.

لا بدّ هنا من إيراد تحديد ابن سينا لمعنى الضدّ ووجوهه، سواء أكان عند الجمهور أو عند الفلاسفة، إذ يؤكّد في الآن نفسه أنّ كلّ الأوجه التي يقال عنها الضدّ منفية عن الأوّل. ويتبيّن ذلك بقوله:

> الضدّ يقال عند الجمهور على مساو في القوّة ممانع. وكلّ ما سوى الأوّل فمعلول، والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب. فلا ضدّ للأوّل

(1) **نفسه**. راجع في هذا السياق: **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 52 - 53؛
Rosheger, John P., «A Note on Avicenna and the Divine Attributes», in *The Modern Schoolman*, Vol. LXXVII, N 2, January 2000, p. 171.

من هذا الوجه. ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع، إذا كان في غاية البعد طباعا. والأوّل لا تتعلّق ذاته بشيء، فضلا عن الموضوع. فالأوّل لا ضدّ له بوجه.[1]

رغم أنّه قد سبق أن تطرقنا لإبطال هذه التحديدات، إلاّ أنّ نظرنا لها هنا يعود أساسا إلى اختلاف البراهين المعتمدة، هذا إضافة إلى موضعها في البرهنة. فإن كان تطرقنا لها سابقا بمثابة المقدّمة، فإنّها هنا بمثابة النتيجة التي كانت حصيلة برهنته.

لن يفوتنا هنا النظر في ما جاء في كتاب **المبدأ والمعاد** وخاصة في آخر فصل: «في أنّ واجب الوجود واحد من وجوه شتى، والبرهان على أنّه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود»،[2] إذ نفى ابن سينا أيّ إمكان لأن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه، وذلك بقوله:

فقد ظهر أنّه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه، لا إن كان لازما لطبيعة ولا إن كان طبيعة بذاته. فإذا واجب الوجود واحد أيضا، لا بالنوع فقط أو بالعدد أو عدم الانقسام أو التمام، بل في أنّ وجوده ليس بغيره، وإن لم يكن من جنسه.[3]

وفي إطار برهنته على وحدانيّة الله يختتم ابن سينا فصله، بإبطال القول الذي يذهب إلى وجود واجبي وجود لا يشتركان في شيء، مؤكّدا وجود خلف بيّن في هذا القول، يتمثّل في اشتراكهما في وجوب الوجود. وهو ما يتبيّن في قوله:

ولا يجوز أن يقال: إنّ واجبي الوجود لا يشتركان في شيء. كيف وهما يشتركان في وجوب الوجود ويشتركان في البراءة عن الموضوع. فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس في معنى منع

---

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 52 - 53.
(2) للتعمّق في كامل البرهنة راجع، ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص 12 - 17.
(3) **المصدر نفسه**، ص 17.

> كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم. وإن كان بالتواطؤ فقد حصل بمعنى عام عموم لازم أو عموم جنس. وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللّوازم والتي تعرض من خارج، واللّوازم معلولة، ووجوب الوجود المحض غير معلول.[1]

تبطل كلّ هذه التحديدات التي أتينا على ذكرها في البحث، أن يكون هنالك أكثر من واجب وجود واحد. وهو الأمر الذي اتّفق عليه كلّ الفلاسفة تقريبا، سواء أكانوا في الحقبة القديمة أو الوسيطة.

خاتمة

لقد سعينا في هذا المقال إلى تتبّع برهنة ابن سينا على أنّ الله واحد من كلّ الوجوه، وفي هذا السياق نختتم هذا بإيراد قول يجمع تقريبا كلّ الدلالات التي أتينا على ذكرها في البحث، إذ يقول ابن سينا في **إلهيات الشفاء**:[2]

> فقد ظهر لنا أنّ للكلّ مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس أو واقع تحت حدّ أو برهان، بريء عن الكمّ والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ندّ له ولا شريك له ولا ضدّ له، وأنّه واحد من جميع الوجوه؛ لأنّه غير منقسم: لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركّبة من معان عقليّة متغايرة تتحد منها جملة؛ وأنّه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له، فهو بهذه الوحدة فرد، وهو واحد لأنّه تام الوجود ما بقى له شيء ينتظر حتى يتم، وقد كان هذا أحد وجوه الواحد. وليس الواحد فيه إلاّ على الوجه السلبي، ليس كالواحد الذي للأجسام، لاتصال أو اجتماع، أو غير ذلك مما يكون للواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا أو ذواتا.

---

(1) **نفسه**.

(2) ابن سينا، **الإلهيات**، ص 373.

رغم أنّ هذا القول يلخّص كلّ المعاني التي سبق أن أشرنا إليها، فإنّه يضيف معنى لم نوفه حقّه في هذا المقال، ويعود ذلك إلى أنّه كان محلّ نظرنا في بحث سابق[1]، ويتمثّل أساسا في دلالة الوحدة على الوجه السلبي، والذي يقصد به ابن سينا سلب القسمة عنه، كمّا كانت أو قولا، هذا إضافة إلى سلب الشريك. وبذلك يدعم هذا الوجه ما كنا بصدد البرهنة عنه، ألا وهو وحدانيّة واجب الوجود.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، ج 3، تحقيق سليمان دنيا، ط 3، دار المعارف، (د.ت).

ــ، **التعليقات**، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1973.

ــ، **الرسالة العرشيّة في توحيده تعالى وصفاته**، ضمن **مجموعة رسائل ابن سينا**، ط 1، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدكن، 1353 هـ، ص 2 – 18.

ــ، **الشفاء الإلهيات**، ج 1، تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960.

ــ، **الشفاء الإلهيات**، ج 2، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960.

---

(1) يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرّية الإنسانيّة**، ص 66-67.

ـــ، **المبدأ والمعاد**، اهتمام عبد الله النوراني، طهران، 1363هـ.
الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط4، لبنان بيروت، 1986.
ـــ، **رسالة الدعاوى القلبيّة**، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدكن، ط1، 1349 هـ.
ـــ، **رسالة عيون المسائل ضمن الثمرة المرضيّة في بعض الرسالات الفارابيّة**،
Al Farabi's Philosophishe Abhandlungen, Friedrich DIETERICI, Leiden- E. J. Brill, 1890, (ص 56-65)
ـــ، **كتاب السياسة المدنيّة الملقب بمبادئ الموجودات**، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي مترى نجار، مطبعة الكاثوليكية، لبنان، بيروت، ط 1، 1964.

المراجع

▪يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرّية الإنسانيّة**، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس 2014.

▪Acar, Rahim, *Talking about God and Talking about Creation, Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions,* Brill, Leiden . Boston, 2005.

▪Arberry, Arthur, J., *Avicenna on Theology,* Hyperion Press, INC.1979 .

▪Chahine, Osman, *Ontologie et Théologie chez Avicenne,* Adrien Maisonneuve, Paris, 1962.

▪Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā,* Desclée de Brouwer, Paris, 1937.

▪Marmura, Michael E., «Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā», in *Mediaeval Studies,* Vol. XLII, 1980, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada 1980, pp. 337 – 352.

▪Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā),* A critical translation-commentry and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the *Dāni<u>sh</u> Nāma-I 'alā'ī* (the Book of Scientific Knowledge), London Routledge & Kegan Paul, first published, 1973.

▪ Nasrat, Haidar Ali, *La Théorie de l'Emanation chez Avicenne, Al-Baghdadi et Sahrawardi,* Thèse présentée pour la doctorat de 3[eme] cycle philosophie, Université de Paris - Sorbonne, Paris IV, Décembre 1973.

▪ Rosheger, John P., «A Note on Avicenna and the Divine Attributes», in *The Modern Schoolman,* Vol. LXXVII, N 2, January 2000, pp. 169 – 177.

▪ Soueidan, Fatmé, Al-Daghaghmeh, *La Connaissance Philosophique et la Connaissance Prophétique chez Avicenne,* Thèse pour le Doctorat, Université Paris X, Nanterre, 1993.

▪ Wisnovsky, Robert, « Final and efficient causality in Avicenna's cosmology and theology », in *Quaestio,* 2/2002, La causalità, pp. 97 – 123.

__________ , *Avicenna's Metaphysics in Context,* First published, Duckworth, 2003.

قراءة في مقاربات الفلسفة السينوية للفكر الصوفي

بسم الله الرحمن الرحيم

أ. نظلة أحمد الجبوري

ملخص :

تنطلق قراءتي لمقاربة فلسفة ابن سينا (ت428هـ) والفكر الصوفي من كونه اعتمد الفلسفة منطلقاً في التوجه نحو التصوف، مع الحفاظ على الفلسفة كأصل وجعل التصوف فرعاً منها . لذا فقد حددتُ ما تميّزت به رؤيته أو تجربته من اتجاه عقلي نظري مجرد يتضمنُ نهج المجاهدة الروحية، كدلالة على كون العلم هو السبيل للوصول الى السعادة، على حساب العمل لمحدودية مهمته، مع قلة الاهتمام بالنصوص (= النص القرآني والحديث النبوي) والالتزام بها ، كميزة مترتبة عن النزعة العقلية لهذه الرؤية أو التجربة؛ ولكنه: إذا ما انتهى في رؤيته أو تجربته الى تصور معين عاد فنظر في النصوص بالتأويل ليحملها على المعنى الذي انتهى إليه تصوره، إلى جانب ما يهدف إليه في تجربته مْن السمو الى العالم العلوي والارتباط بالعقل الفعّال. لهذا أطلقتُ مصطلح «التجربة الفلسفية - الصوفية» على التجربة الذاتية لابن سينا ومن سار على نهجه للاتصال بالعقل الفعّال .

والنفس في تجربة ابن سينا تكتفي بتحقيق الاتصال وهو دون مرتبة الاتحاد فتتوقف لدى العقل الفعّال وهو المستمد وجوده وبقاءه وفاعليته من الموجود الأول (الله)، لاعتبارات فلسفية ودينية ، فاتصف بكونه صلة وصل .

وتخضع معرفة المطلق تخضع لمقولات العقل ولغته ومنطقه. مما يعني ميل الفيلسوف إلى الجانب الفكري العقلي النظري في تجربته الصوفية. وهو ما يحتم طرح تساؤل مفادهُ: ما مديات المقاربة الصوفية في الفلسفة السينوية؟ وهو ما أحاول الإجابة عنه.

: - 1 -

تكاد لا تخلو المكتبات الفلسفية العربية والإسلامية والاستشراقية والغربية من بحوث ودراسات تتطرق إلى الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا (ت428هـ) فلسفياً ومنطقياً وأخلاقياً ونفسياً وموسيقياً وطبياً وسياسياً واجتماعياً وتربوياً، وعلى وفق ما نشر في كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا** (بيروت 1981) على سبيل الذكر. ولكن التطرق إلى فكره الصوفي لا يكاد يتضح إلاّ في عدد من البحوث والدراسات التي تتضمن على، وتشير إلى لفظ «التصوف» المقترن بإسم ابن سينا عنواناً ومضموناً صريحاً كبحث الدكتور معن زيادة «الفكر الصوفي عند ابن سينا» المنشور ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، وكتاب الدكتور عبد الحليم محمود **التصوف عند ابن سينا** (القاهرة د.ت) إلى جانب كتاب حسن عاصي **التفكير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا**، (بيروت 1983). ولكن ذلك لا يعني عدم وجود مؤلفات عنوانها «ابن سينا»، ككتاب الدكتور جميل صليبا **ابن سينا** (ط1، دمشق 1937)، وكتاب عباس محمود العقّاد **الشيخ الرئيس ابن سينا** (القاهرة 1946)، وكتاب محمد كاظم الطريحي **ابن سينا** (بغداد 1949)، وكتاب رحيم زادة أبو علي بن سينا، ترجمة : علي البصري (بغداد 1953)، وكتاب يوحنا قمير **ابن سينا** (بيروت 1955)، وكتاب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني **ابن سينا** (ط2، القاهرة د.ت) وكتاب تيسير شيخ الأرض **ابن سينا** (بيروت 1962) وكتاب البارون كارّا دو فو **ابن سينا**، ترجمة : عادل زعيتر (ط1، بيروت 1970) وكتاب الدكتور مصطفى غالب **ابن سينا** (بيروت 1979) على سبيل الذكر، تتناول الفلسفة السينوية بشكل مفصّل وتتطرق في

الوقت نفسه إلى تصوّفه بشكل ضمنيّ بين ثناياها. وهناك مؤلفات تشير بهذا القدر أو ذاك إلى فكر ابن سينا الصوفيّ وعلى وفق موضوعاتها، أذكرُ منها : **مؤلفات ابن سينا**، الأب جورج شحاته قنواتي (القاهرة 1950)، و**ابن سينا والبعث**، د. سليمان دنيا (القاهرة د.ت)، و**ابن سينا والنفس الإنسانية**، د. ألبير نصري نادر (بيروت 1960)، و**ابن سينا بين الدين والفلسفة**، د. محمود غرابة، (القاهرة 1967)، و**ابن سينا فيلسوف النفس البشرية**، عبدة الحلو (ط3، بيروت 1978)، و**ابن سينا ومذهبه في النفس**، د. فتح الله خليف (ط1، بيروت 1982).

ولعلّ قراءتي لمقاربة فلسفة الشيخ الرئيس ابن سينا والفكر الصوفي تنطلق من كون الشيخ الرئيس اعتمد الفلسفة منطلقاً في التوجه نحو التصوف، مع الحفاظ على الفلسفة كأصل وجعل التصوّف فرعاً منها، هذا من جانب.

ومن جانب آخر فإن الرؤية الصوفية منطلقٌ أساسُ لي في البحث عن الرؤية الفلسفية في تحقيق هذه المقاربة، فليس من المستغرب إذاً توجه البحث صوب القراءة الصوفية لهذا الموضوع مع كونه دراسة فلسفية، فأعدُّه تفاعلاً متبادلاً، وصولاً إلى الدقيق من الكلام في القراءة والمقاربة. ولا سيما وتجربة الفيلسوف الصوفية هي حال للعقل، وكون العقل جوهر الإنسان لديه، ولذلك يعد العقل نقطة الابتداء يثبت بها وجوده ونقطة الانتهاء إذ يصل بها إلى مطلوبه وهو (الله) عن طرق العقل المسمى بـ«العقل الفعّال»، فيكون تعبير الفيلسوف عن نفسه، من وجهة نظري، وعلى وفق المبدأ الديكارتي (*Cogito*) (أنا أفكر أذن فأنا موجود). وفي إقرار الفيلسوف بوجود (المطلق)، إمكان معرفته بالإدراك العقلي والتعبير عنها بلغة فلسفية واضحة برغم ما

يكتنفها في بعض الأحيان من التعابير الصعبة والمُعقدة. إذاً فمعرفته تخضع لمقولات العقل ولغته ومنطقه[1]. مما يعني ميل الفيلسوف إلى الجانب الفكري العقلي النظري في تجربته الصوفية. مما يحتم طرح تساؤل مفادهُ : ما مديات المقاربة الصوفية في الفلسفة السينوية ؟ وهو ما أحاول الإجابة عنه.

- 2 - :

للإجابة عن التساؤل المطروح في مقاربات الفلسفة الصوفية السينوية والفكر الصوفي في الإسلام، أرى أنّها تتوضحُ من خلال ما تميّزت به التجربة الصوفية السينوية أو التصوف العقلي السينوي، من وجهة نظري، والتي تحددت من خلال :

تعريف ابن سينا لمفهوم الحال[2] بدلالة الوقت، أي الوقت الذي يكون فيه الصوفي مع ربّه[3]. في الوقت الذي يشير فيه إلى دلالة الزمان بمرادف لفظ (الوقت) في تنزيه الله، فيقول : «ولا يتغير ذاته في وقت من الأوقات» [4] في مقاربة صوفية واضحة للفظتي (الوقت

(1) انظر : محمد كمال إبراهيم جعفر، **التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً**، القاهرة 1970، ص 7.

(2) تُعرّف التجربة في الفكر الصوفي بـ«الحال». للإطلاع على المصطلح الصوفي للحال، انظر : عبد المنعم الحفني، **معجم المصطلحات الصوفية**، بيروت 1980. وهو سمو روحي يتصل به المتناهي (الصوفي) باللامتناهي (الله) وبه يشرق له ويفيض عليه العلم اللدني. وانظر : أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، الإسكندرية 1963، ص 17 - 18.

(3) للإطلاع على تفصيلات المنظور السينوي الإشراقي الصوفي للفظ الوقت بدلالة الحال الصوفي، انظر : أبو علي الحسين بن سينا، **مقامات العارفين**، ضمن **رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية**، تحقيق : ميكائيل المهرني، ليدن 1891، ج2، ص 15.

(4) ابن سينا، **ماهية الصلاة**، ضمن **رسائل الحكمة المشرقية**، ج3، ص 37.

والزمان) للتعبير عن الفكرة الصوفية الأساسية في تنزيه الله عزّ وجلّ عن الزمان[1].

وبتوظيفه لمصطلح الرياضة دون مصطلح المجاهدة، وذلك لسببين وفقاً لما أرى : لصلة الرياضة بالنفس، وما يترتب عنها من معاني التفكر والتأمل، مما يدل على فطنة ابن سينا في استخدامه المصطلح لما يوليه من اهتمام بالتفكير والتأمل والإدراك والنظر ؛ ولعدم اهتمام ابن سينا بالجانب العملي التطبيقي في تصوفه العقلي، لأنّ الوصول إلى الاتصال بالعقل الفعّال يتحقق بصيغة عقلية نظرية، ولذلك فلا حاجة إلى المجاهدة ذات الصلة بالبدن وبالطابع العملي.[2]

أمّا مفهوم السماع الصوفي في التصوف العقلي لابن سينا فقد تمّ التعبير عنه ومن خلال منطلقه الفلسفي بـ (الموسيقى)، لما للموسيقى من تأثير في الفرد وجداني انفعالي متناغم يسهم في تحقيق السعادة القصوى له، إذ عزا ابن سينا تأثير الموسيقى في الفرد إلى التناسب العددي الرياضي للنغمة الموسيقية[3]، للدلالة على كون العلم هو السبيل للوصول إلى السعادة، على حساب العمل لمحدودية مهمته.

وعلى الرغم من قلة اهتمام ابن سينا بالنصوص (= النص القرآني والحديث النبوي) والالتزام بها، كميزة مترتبة عن النزعة العقلية لهذه الرؤية أو التجربة ؛ فإنّه إذا ما انتهى في رؤيته أو تجربته

---

(1) انظر : أبو علي الحسين بن سينا، **تسع رسائل**، قسطنطينية 1298، ص 30.

(2) انظر : أبو علي الحسين بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق : د. سليمان دنيا، القاهرة 1968، ق 4، ص 78 - 79 ؛ وحسن عاصي، **التفكير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا**، بيروت 1983، ص 46.

(3) انظر : أبو علي الحسين بن سينا، **رسالة في الموسيقى**، ضمن **مجموعة رسائل الشيخ الرئيس**، الهند 1354 ؛ وزكريا يوسف، «موسيقى ابن سينا»، **ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا**، القاهرة 1952، ص 123 - 135.

إلى تصور معين، عاد فنظر في النصوص بالتأويل ليحملها على المعنى الذي انتهى إليه تصوره، في محاولة للتوفيق بين الحكمة (= الفلسفة) والشريعة (= الدين) كمنهج للتقارب وكلغة للترابط بينهما، من خلال شرح الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية الذي يتضح لدى ابن سينا في تفسيره سورة الناس[1] وسورة النور[2]، وتأكيده لهذا المنهج في تأويله العقلي الفلسفي للنبوة كفعل للعقل الهيولاني المعروف بالعقل القدسي، المُدرك للمعارف القائمة في العقل الفعّال إدراكاً حدسياً، في مقاربة تصوفه العقلي والفكر الصوفي في الإسلام[3].

واللغة الرمزية بما تضمنته من أسلوب وأدب لم تكن بمنأى عن الأدب الإشراقي الواضح لدى ابن سينا، الذي اعتمد الأدب الرمزي في كتابة رسائله القصيرة بشكل خاص كرسالة **الطير**[4] ورسالة **حي بن يقظان** ورسالة **سلامان وأبسال** وغيرها من رسائله في الحكمة المشرقية مستعيضاً بالأسلوب وباللغة الرمزيين للدلالة على المعاني العقلية، إلى جانب مزجه الأسلوب الرمزي بالأسلوب الشعري في رسائله هذه

---

(1) للتفصيلات، انظر: أبو علي الحسين بن سينا، **جامع البدائع في رسالة المعوذتين**، تحقيق : محيي الدين الكردي، القاهرة 1917، ص 32.

(2) للتفصيلات، انظر : ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 85 - 87.

(3) للتفصيلات، انظر : د. ألبير نصري نادر، **النفس البشرية عند ابن سينا**، بيروت 1968، ص 53 - 66.

(4) وللاطّلاع على أوجه الشبه والمقارنة بين **رسالة الطير** الفلسفية لابن سينا ورسالة **منطق الطير** الصوفية لفريد الدين العطار (ت586هـ) الذي اتخذ من الخرافة المرويّة على ألسنة الحيوان والطير مغزى لشرح أحوال الطريق الصوفي وما يحفه من مخاطر، وأشواق السالكين إلى الفناء، في الأدب الصوفي، ولمعرفة قدرة كل من الفيلسوف والصوفي في توظيف اللغة الرمزية، انظر : ابن سينا، **رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة**، مج 1، ج2، ص 1 - 9 ؛ وفريد الدين العطار، **منطق الطير**، نشرة : د. بديع محمد جمعة، بيروت 1979، ص 62 - 63 و 139 - 445.

ليضفي على كتاباته صفاء ودقة ورصانة، مع جمالية توصيفية وذوق تعبيري قلما وُجِد له مثيلاً في الآداب العالمية[1].

ولـم يكتف ابن سينا باللغة الرمزية حسب، بل وظّف الحرف اللغوي نفسه بما يتضمّن من حقيقة ودلالة وغاية في تصوفه الفلسفي العقلي، فالحرف اللغوي لديه يشير إلى بعد أنطولوجي وجودي تارة، وتارة يمتزج بمنحى فلسفي صوفي، من وجهة نظري. إذ يستخدم ابن سينا الدلالة الأنطولوجية الوجودية للحروف في ترتيب الموجودات عاداً كل حرف من الحروف رمزاً لموجود من الموجودات وعلى وفق ترتيب الأبجد هوز[2].في حين يظهر البعد الممتزج بمنحى فلسفي صوفي للحرف في محاولته تفسير حروف فواتح السور القرآنية بمنظوره الإبداعي لإيجاد الخلق[3].كدلالة واضحة لما ينتهج من خط صوفي واضح، يثبته من خلاله أيضاً منحاه في التوفيق بين نظرته الفلسفية ونهجه الصوفي العقلي من خلال حروف السور القرآنية، فيسجل له قدرة فائقة في فهم النص القرآني ورموزه الحروفية، واطّلاعاً واسعاً على الفكر الصوفي ونظرة معمقة متفحصة في الخط الفلسفي.

ويظهر مفهوم الحدس الصوفي، من وجهة نظري، لدى ابن سينا مقترناً بالمعرفة الإشراقية المتحققة عن العقل الفعّال، وفي معنين : معنى عام ومعنى خاص. أما المعنى العام فتوظيف ابن سينا لمفهوم الحدس بوصفه صوفياً إشراقياً، كمصدر للمعرفة الصوفية الإشراقية

(1) انظر : تيسير شيخ الأرض، **ابن سينا**، بيروت 1962، ص 178 - 179؛ وزيادة، «الفكر الصوفي عند ابن سينا»، ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 91 - 95.

(2) انظر : ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 95.

(3) انظر : ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 96 - 97.

عن العقل الفعّال، وكدليل على الربط بين الحدس والعقل الفعّال في الفكر الصوفي الإشراقي السينوي. لذا سمّيت فلسفة الإشراق الصوفية بفلسفة الحدس، وصار الحدس الإشراقي هو الحدس الصوفي الفلسفي.

وعليه أقولُ : بما أن الحدس هو مصدر للمعرفة الإشراقية عن العقل الفعّال، أي هي المعرفة المتأتية من إشراقات هذا العقل على النفس الإنسانية التي ترتقي في مدارج المعرفة نتيجة لمجاهدتها نوازع الحس، وهي معرفة من يقول بالإشراق كابن سينا الفيلسوف المتصوف لهذا أقام مشروع فلسفته المشرقية، في تأكيدٍ واضحٍ على الوظيفة الإشراقية التي يقوم بها العقل العاشر (=العقل الفعّال) بالنسبة إلى عقل الإنسان. والحدس في الوقت نفسه استعداد محض لتقبل الإشراقات عنه، ولأجل تحديد الحدس إصطلاحاً لابد إذاً من تضمنه لما يشير إلى بعد عقلي (=معنى عقلي) بقدر أو بآخر، وعندئذ يحدد مصطلح الحدس كفعل ذهني للنفس تنتقل به «من مشاهدة الصور والأفعال إلى إدراك الحقائق المطلقة»، معتمدة فيه على السرعة لتمثل المعنى المطلوب «دفعة واحدة في وقت واحد»[1]. فالحدس إذاً وعلى وفق ما تقدم معرفة مباشرة (= إدراك مباشر).

وأما المعنى الخاص لمفهوم الحدس الصوفي السينوي فيتحددُ من خلال صلة الحدس بالفرد الحادس، فيقرُّ ابن سينا فيه بأن الحدس لا يقع للأفراد على العموم، بل يقع لبعض من دون بعضهم الآخر، لتفاوت هؤلاء في الاستعداد الذهني قوةً وضعفاً من جانب، وكماً

(1) انظر : سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمون**، دار النهار للنشر، بيروت 1971، ص 44 – 45 ؛ د. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، بيروت (د. ت)، ج1، ص 451 – 454؛ وعلي بن الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، بيروت 1969، ص 51.

وكيفاً من جانب آخر. فمن حيث الكم، تتفاوت عدد الحدوس زيادةً ونقصاناً؛ ومن حيث الكيف، تتفاوت سرعة الحدس في فترته الزمانية قصراً أو طولاً، ليقرر من ثمّ نتيجة مفادها أنّ من صفت نفسه من بين الأفراد صفاءً تاماً واتصلت بالمبادىء العقلية فهو الأكثر حدساً وهو من دون غيره يتقبل إشراق العقل الفعّال في كل شيء[1].

أتبيّنُ مما سبق أن ابن سينا يعبر عن الحدس من منظور فلسفي، برغم ما يتصف به ويمتزج معه بقدر ما من نهج صوفي. وعليه فإن الحدس السينوي هو حدس فلسفي صوفي.

واسترعى انتباهي توقف ابن سينا لدى مصطلح البصيرة الصوفي بدلالة العين، فقد لاحظتُ عبارة «عين البصيرة» في الفكر الصوفي كتعبير عن البصيرة الصوفية، بدلالة انكشاف الحقائق للصوفي فيشاهدها بعين البصيرة الباطنة كما يشاهد المحسوسات بالعين الباصرة الظاهرة[2].

وأجدُ توظيف ابن سينا لمصطلح الإلهام الصوفي في تصوفه الفلسفي العقلي، بوصفه معرفة متحققة في النفس من إشراق العقل الفعّال بلا واسطة[3]. إذ يُعدُّ الحدس مؤشراً لقبول النفس للإلهام، فبه «يتنبه العقل من ذاته للمعنى المطلوب ويفهمه بأسرع ما يُمكن»[4]. فالإلهام وفقاً لما تقدم يتضح لدى ابن سينا بدلالتين: الدلالة على الرؤية العقلية الفلسفية للإلهام، والدلالة النفسية الصوفية له أيضاً، حيث يرى في الإلهام «أثر روحاني في النفس متحقق في حالتي النوم

(1) انظر : تيسير شيخ الأرض، **ابن سينا**، ص 120 - 121.
(2) للتفصيلات، انظر: ابن سينا، رسالة الطير، ضمن رسائل الحكمة المشرقية، ج2، ص 42.
(3) انظر : صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص 132.
(4) انظر : صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص 130.

واليقظة على حد سواء فيُحرك الخيال». والمعرفة المتأتية عنه لا تحتاج «إلى تأويل أو تعبير»[1].وهكذا يمتزج التصوران الفلسفي والصوفي في المنظور السينوي للمعرفة الإلهامية وفقاً لما أرى.

ويضعُ ابن سينا تفسيره الفلسفي العقلي لموضوع خلافة الإنسان للّه على الأرض وفقاً للحديث «إن اللّه خلق على صورته» في مقاربة واضحة مع الفكر الصوفي في تطرقه إلى هذا الحديث، على الرغم من مفارقته له في مضمونه للتفسير الصوفي الذوقي.

فالخلافة تبدو متحققة لديه في كون الإنسان أشرف موجودات العالم في حدوث النفس الناطقة (= العاقلة) فيه، بناءً على حكمة اللّه وإرادته في أن يبتدىء العالم بأشرف الجواهر وأن يُختم بأشرف الموجودات، فكان الابتداء بالعقل وكان الاختتام بالعقل (=الإنسان) لا غير. ومن هنا تميّز الإنسان (العاقل) «بالنطق الكامل والفكر البالغ الشامل» فاستحق بذلك شرف الخلافة على الأرض[2].

ولهذا وجدتُ الإشارات الواضحة والدلائل البيّنة على فكرة وصف الإنسان بالعالم الأصغر لدى ابن سينا، فالإنسان لديه «هو العالم الأصغر» لأنه مركب من أشياء مختلفة وأمزجة متفاوتة، ومنقسم في جوهريّته إلى بدن وروح أو معين بالحس والعقل، مزين بـ«الحواس الخمس في أوفى مرتبة وأوفر نظام»[3]، في مقاربة واضحة في النهج الشامل والنظرة الكلية بين التصوف السينوي والفكر الصوفي.

---

(1) انظر : ابن سينا، **أسرار الآيات**، ضمن **رسائل الحكمة المشرقية**، ج2، ص 34.

(2) انظر : ابن سينا، **معنى الزيارة**، ضمن **رسائل الحكمة المشرقية**، ج 3، ص 45؛ وابن سينا، **ماهية الصلاة**، ضمن **رسائل الحكمة المشرقية**، ج3، ص 29 - 32.

(3) انظر : ابن سينا، **ماهية الصلاة**، ص 30. وللتفصيلات، انظر : فيليب سالم، «ابن سينا الطبيب»، ضمن **كتاب الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 62 - 63.

إلى جانب ما يهدف إليه ابن سينا في تجربته من السمو إلى العالم العلوي والارتباط بالعقل الفعّال-وهو كائن أدنى واقع بين الله والفيلسوف والصوفي- حيث الفيض والإلهام، ربما كان تحقق هذا الارتباط أيضاً من خلال فكرة العروج إلى السماء (=المعراج الصوفي) أيضاً. فأقولُ : إن الأساس النظري للمعراج الصوفي هو أساسٌ فلسفيٌ أصلا، يعدُّ النفس كائناً غريباً عن هذا العالم الحسي، هبطت إليه من العالم العلوي وحلّت بالبدن، وسرعان ما رغبت النفس في الخلاص من قيودها واللحاق بعالمها الأصلي عبر تصفيتها بالمجاهدة والتأمل والخلوة والعزلة للانفلات من سجن البدن. ومن هنا فقد شُبهت النفس «بالطائر السجين»، وهو ما أشار إليه ابن سينا في قصيدته العينية في النفس ومطلعها «هبطت إليك من المحل الأرفعِ ـــ ورقاءُ ذاتُ تعززٍ وتمنُعِ»[1].

ويلتقي التصوف السينوي والفكر الصوفي في مفهوم الخير في تأكيده النظرة الفكرية بدلالتها الإلهية والوجودية الأنطولوجية. فالخير بدلالته الإلهية : «هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده»[2].والخير بدلالته الوجودية : هو الخير المطلوب لنفسه ولغيره ويتشوق إليه الحي الحادث لتحقيق الكمال الخاص به. وهو الخير الإرادي لدى ابن سينا، أي هو الخير الذي ينتج عن الأفعال الجميلة المحمودة (=الفضائل) الصادرة عن الإنسان بالإرادة والاختيار، إذ ينال به السعادة[3].

(1) للاطلاع على تفصيلات النظرة السينوية لمعراج النفس في هبوطها وصعودها، انظر: أبو علي بن سينا، **ديوان ابن سينا**، تحقيق : حسين علي محفوظ، طهران 1957، ص 19 - 20.

(2) أبو علي بن سينا، **النجاة**، تحقيق: محيي الدين الكردي، ط2، القاهرة 1938، ص 373 و 229.

(3) انظر: ابن سينا، **النجاة**، ص 373 ؛ ود. ماجد فخري، بحثه «الإلهيات عند ابن سينا»، ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 119.

فالتصور السينوي للخير يتفق والتصور الصوفي من خلال القول: إنّ اللّه عزّ وجلّ هو (الخير) وعلى وفق ما يُصرّحُ به ابن سينا، فيصفه تارة بقوله : «اللّه تعالى خير بذاته»[1]، وتارة هو «الخير المطلق»[2]، «بل هو... الخير المحض» تارة أخرى[3]. ولهذا فإن الخير الأنطولوجي متحقق للعالم بمقتضى الوجود الممنوح له من قبله سبحانه، وبه خرج من حيز الإمكان إلى الفعل «وإن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض»[4].

ولما كان اللّه عزّ وجلّ هو الخير المحض فهو إذاً معشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض كل خير. وهو عاقل ومعقول لذا فهو معقول عقل وإن لم يعقل ومعشوق عشق وإن لم يعشق[5].

ومن جانب آخر فإن ابن سينا يحدد البعد المعرفي للخير، حينما يؤكد على ما يتمتع به العقل من قدرات وإمكانات وقابليات تجعل منه القياس الأمثل الذي يصل من خلاله الإنسان إلى الكمال على أن يوافق هذا القياس العقل الذي يختص به الإنسان ويتجه إليه مع ما يتمتع به من استعداد فطري لأن هذا الاستعداد مختلف عند ذوي العقول، هذا في الوقت الذي يرى في الخير لفظاً قيمياً أخلاقياً، أي الدلالة الأخلاقية لمفهوم الخير. ولهذا فقد حدد ابن سينا الألفاظ المرادفة للخير مستقاة من الأفعال المحمودة كالمحبة أو الشوق، إذ لا يمكن أن تتعلق إلاّ

---

(1) ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 86.

(2) ابن سينا، **في العشق**، ضمن **رسائل الحكمة المشرقية***، ج3، ص 8 و 20 و 21.

(3) ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 93.

(4) ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 77.

(5) انظر : محمد معصوم علي الشيرازي، **طرائق الحقائق**، طهران (د.ت)، ج1، ص 402؛ وفتح اللّه خليف، **فلاسفة الإسلام**، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1976، ص51 - 55 ؛ وعبد المنعم حمادة، **من رواد الفلسفة الإسلامية**، ط1، القاهرة 1973، ص 219 - 220.

بالخير[1].في مقابل تعلق الألفاظ المرادفة للشر الأخلاقي من مبادئ الأفعال المذمومة وغاياتها، كالسوء والفساد والنقص والرذيلة والألم والجهل والشقاوة، لتحقيق مقاربته والفكر الصوفي[2].

وعليه فإن ابن سينا الفيلسوف المتصوف يتفق والفكر الصوفي في الإسلام في كون العناية الإلهية هي مصدر الخير كله. والعناية في الفكر السينوي هي

> كون الأول عالماً بذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله، نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله، فيضاناً على أتمّ تأدية إلى النظام بحسب الإمكان[3].

وبما أن الخير شرطه وأصله العناية الإلهية، بمعنى أن العناية الإلهية مصدر الخير كله، ارتبط كل من الخير والسعادة بالعناية الإلهية، وهو ما يؤكده ابن سينا[4].ولهذا يقررُ أن السعادة الإنسانية قائمة على تأمل الكمال، وعلى إدراك المبادىء الكلية والعقول المفارقة. وأسمى البالغين إلى هذه الحالة هم العُشّاق، العارفون من أصحاب المقامات، الذين «يفضّون عنهم جلابيب أبدانهم» ويتجرّدون منها إلى عالم القدس، فيصلون إلى مشاهدات يعجز عن بيانها لسان البشر، إنهم يصدفون عن دنايا الأبدان ويستقلون التأمل ليعرفوا الجواهر السامية، وبذاك تكون سعادتهم التي لا يحدها وصف[5].

(1) انظر : ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ق4، ص 14 - 15 ؛ وابن سينا، **في العشق**، ضمن **رسائل الحكمة المشرقية**، ج3، ص 4.
(2) انظر : ابن سينا، **النجاة**، ص 446 و 472.
(3) ابن سينا، **النجاة**، ص 284.
(4) انظر: ابن سينا، **النجاة**، ص 284.
(5) انظر : ابن سينا، **أحوال النفس** (= **رسالة في النفس وبقائها ومعادها**)، تحقيق : د.=

ويرى ابن سينا إمكان بلوغ الإنسان السعادة في الحياة الدنيا أو في العالم الأرضي، باستكمال العلوم، واطراح اللذات الخسيسة، وممارسة الفضائل السامية[1].

لهذا فقد أطلقتُ مصطلح (التجربة الفلسفية-الصوفية) على التجربة الذاتية لابن سينا وتصوفه العقلي ومن سار على نهجه للاتصال بالعقل الفعّال.

: - 3 -

يؤسس ابن سينا تجربته الصوفية على حقيقة مفادها : الاتصال بالعقل الفعّال، صلة للوصل بينه وبين الحق، حيث تتحقق فيه طاقاته العقلية ومصيره الخلقي والروحي، وما دام كمال النفس البشرية في أن تصير بفضل العقل الفعّال عالماً عقلياً موازياً للعالم الموجود[2].

ومفهوم الاتصال هذا مصطلح فلسفي رغب من خلاله ابن سينا في الوصول إلى الله سبحانه، يتمُّ باعتماد نهج عقلي -ممثل بالمراتب العقلية (القوة والفعل والمستفاد والهيولاني)- يسمو به إلى العالم العلوي، ليسير صاعداً نحو الارتباط بالعقل الفعّال حيث الفيض والإلهام والسعادة القصوى، وهي صورة تعبيرية عن حقيقة الاتصال الفلسفية[3] في التصوف العقلي (= الفلسفي) السينوي، لكون الاتصال

-أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1952، ص 127 - 140 ؛ وللمقارنة، انظر : ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ق4، ص 47 و 100 و149.

(1) انظر : ابن سينا، **أحوال النفس**، ص 127 - 140.

(2) انظر : معن زيادة، "الفكر الصوفي عند ابن سينا"، ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، بيروت 1981، ص 98 - 101 ؛ وللمقارنة، انظر : أحمد فؤاد الأهواني، **ابن سينا**، القاهرة (د.ت)، ص 67 - 68.

(3) انظر : د. عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، بيروت 1974، ص 21 و23.

بالعقل الفعّال كواقع حال هو أدنى واقع بين الله وبينه، كنتيجة لما أقامه الفكر القرآني من فجوة واسعة بين العالم والله من جانب، وما سعى إليه الفكر الفلسفي الصوفي السينوي من أجل سد الثغرة الفاصلة بين «المحرك الذي لا يتحرك» وعالم الكون والفساد، إلى إيجاد «سلسلة من الوسائط بين الله والعالم» للمحافظة «على التواصل التام بين حلقات الوجود الكبرى وتمكين النفس» من الرُقيّ صُعداً في البحث عن الغاية القصوى[1].

إذ يرى ابن سينا في العقل قدرة على الاتصال عبر الإدراك العقلي «بالجوهر والماهية والكنه» «حينما يُشرق عليه الحق الأول»[2]. فينال المعارف ويحصل على المعقولات، وذلك لأن الإدراك العقلي يُعدّ أعلى مراتب الإدراك المعرفي عن الإدراك الحسي في الفكر السينوي[3].

وهكذا تحولت نظرية الاتصال الفلسفية «إلى بحوث صوفية عميقة»[4]، وجـدت حضورها وتطبيقها، من وجهة نظري، في إشراقية ابن سينا، وتحققت بالتصوف والعقيدة. إذ تميّز ابن سينا في البحث والتدقيق والتفصيل بنظرية الاتصال في مؤلفه **الإشارات والتنبيهات** في الجزء الأخير منه (=القسم الرابع)[5] في تأكيد السعادة الحاصلة من

---

(1) انظر : د.ماجد فخري، **دراسات في الفكر العربي**، بيروت 1977، ص 204.

(2) (انظر : عبد الحليم محمود، **التصوف عند ابن سينا**، ص 14 و 23 - 24.

(3) انظر : الأهواني،**ابن سينا**، ص 61 - 62.

(4) انظر : د. عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، القاهرة 1966 - 1967، ص 421.

(5) للتفصيلات، انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ق 4، ص 47 - 48 و68 - 69؛ ود. فريد جبر، «العقل الفعّال عند ابن سينا»، ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 23 - 26.

الاتصال بينه وبين ربه، حيث يحظى فيها بضرب من الإشراق، برغم كون الإشراق لديه لا يصدر عن الله مباشرة، وإنما بطريق غير مباشر هو العقل الفعّال[1]، الذي يتضح في قول ابن سينا :

> العقل الفعّال إما من جهة ما هو عقل فهو أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود، وإما من جهة ما هو عقل فعّال فهو إنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه[2].

وهنا أتساءل : حينما يبحث ابن سينا في المعرفة الحاصلة بالعقل، أهي حاصلة منه له، أم هي حاصلة عنه سبحانه في العقل، أم هي في هذا وذاك معرفة تبدأ من العقل الذاتي لتنتهي إلى معرفة العقل الإلهي؟

ترتبط نظرة ابن سينا إلى العقل ومراتبه مع منطلقه الفكري الفلسفي المتداخل بهذا القدر أو ذاك مع تصوفه العقلي، وموضع تحققه، حسب إعتقادي، على صعيد النظرة النفسانية السينوية للعقل كـ«قوة من قوى النفس» البشرية حيث يقال العقل فيه على «العقل النظري» و«العقل العملي»، في حين يتضمن العقل النظري مراتب (= قوى) عقلية أربعة، هي: العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد.

وأُلاحظ النظرة الثلاثية السينوية للعقل على صعيد الموقف الوجودي الأنطولوجي، بجعل العقل، أوّل مخلوق لله في ترتيب

---

(1) انظر : د. ماجد فخري، «موضوع الإلهيات عند ابن سينا وأسلافه»، ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 122 - 123.

(2) أبو علي الحسين بن سينا، رسالة الحدود، ضمن كتاب **المصطلح الفلسفي عند العرب**، تحقيق : د. عبد الأمير الأعسم، ط1، بغداد 1985، ص 241.

الوجود عبر تعقلات ثلاثة تتمثل: في تعقل الخالق، وتعقل ذاته واجبة باللّه عزّ وجلّ، وتعقل ذاته كونه ممكناً لذاته، كتعبير عن دور العقل وأهميته في نظرية الفيض (=الصدور) السينوية. وعلى الصعيد الميتافيزيقي للعقل يجعل ابن سينا من العقل الفعّال (=العقل العاشر) عقلاً خاصاً بالإنسان في كونه «يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى العقل بإشراقه عليه»[1]،ويتحقق اتصال العقل الإنساني بالعقل الإلهي (اللّه عزّ وجلّ). فالعقل الفاعل (العقل الإلهي) لدى ابن سينا هو الجزء الإلهي في النفس البشرية. إذ نظر إلى العقل البشري من منظور عقلي فلسفي رمزي في رسالته **حي بن يقظان**[2].

ولابد من الذكر أنّ مصطلح الاتصال الفلسفي بالعقل الفعّال في المنظور الصوفي العقلي السينوي يظهر بصورة الاتصال باللّه في الفكر الصوفي برغم اختلافهما في المدلول واتفاقهما في المضمون العام وهو اتصال الذات الفردية «بالموجود الأحدي»[3].

مما يعني أن النفس في تجربة ابن سينا تكتفي بتحقيق الإتصال وهو دون مرتبة الاتحاد، لكون مفهوم الاتحاد في التصوف العقلي السينوي هو

---

(1) للتفصيلات، انظر : ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 83 - 84 و 55 - 56 و 22 - 31 ؛ وابن سينا، رسالة الحدود، تحقيق : **الأعسم المصطلح الفلسفي**، ص 240 - 241.

(2) للتفصيلات، انظر : ابن سينا، **حي بن يقظان**، نشرة : أحمد أمين، القاهرة 1966، ص 16 - 20 و 37 و40 - 42 و 49.

(3) مفهوم الاتصال في الفكر الصوفي هو: أن يرى العبد ذاته متصلة بالموجود الأحدي، وألاّ يتقيد بوجود نفسه. وان يرى السالك اتصال المدد والجود من غير انقطاع حتى يبقى الموجود باقياً باللّه. وقال النوري (أبو الحسين أحمد بن محمد البغدادي ت 295هـ) «الاتصال مكاشفات القلوب ومشاهدات الأسرار». انظر : د. عبد المنعم الحفني، **معجم المصطلحات الصوفية**، ط1، بيروت 1980، ص 10.

مشترك، فيقال اتحادٌ لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي... ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة كحصول الإنسان من البدن والنفس،... وأحق هذا الباب باسم الإتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام كثيرة لبطلان خاصيتها لأجل ارتفاع حدودها المشتركة وبطلان نهاياتها بالاتصال[1]

لهذا تتوقف النفس في تجربة ابن سينا الصوفية لدى العقل الفعّال وهو المستمد وجوده وبقاءه وفاعليته من الموجود الأول (الله)، لإعتبارات فلسفية ودينية، فاتصف بكونه صلة وصل[2].

ومما هو جدير بالذكر أجدُ في الاتصال مفهوماً مرادفاً لمفهوم الاتحاد، دالاً عليه، وعلى وفق ما تؤيده البحوث والدراسات[3]بينما أجدُ الدلالة الصوفية لمفهوم الاتصال لدى سهل بن عبد الله التُستري (ت283هـ)، حيث يعدُّ التَّستري الاتصال لطفاً إلهياً (=أثراً ربانياً) يصل إلى قلب الصوفي ليجعله يحيا في شعور دائم بالله سبحانه، وهو في

(1) انظر : ابن سينا، **رسالة الحدود**، تحقيق : الأعسم، ص 260. بينما مفهوم الاتحاد في الفكر الصوفي «تصيير ذاتين واحدة. وهو حال الصوفي الواصل، وقيل هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها. لا من حيث أن لما سوى الله تعالى وجوداً خاصاً به يصير متحداً بالحق. تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وقيل هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي لكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال». انظر : الحفني، **معجم المصطلحات الصوفية**، ص 9 - 10. وللاطلاع على المنظور السينوي الإشراقي للاتصال لغرض المقارنة تارة بمفهوم الاتحاد الصوفي، وتارة للكشف عمّا بينهما من صلة متحققة أو لا وآراء الباحثين فيها، انظر : عثمان أمين، **شخصيات ومذاهب فلسفية**، القاهرة 1972، ص 71 ؛ ود. ماجد فخري، **دراسات في الفكر العربي**، ط2، بيروت 1977، ص 206 - 207 .

(2) (انظر : زيادة، «الفكر الصوفي عند ابن سينا»)، ص 99، ود. ماجد فخري، **دراسات في الفكر العربي**، ص 205 - 206.

(3) انظر : محمد غلاب، **التصوف المقارن**، القاهرة 1956 ؛ ود. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني**، الكويت 1975، ص 19 ؛ ود. ماجد فخري، **دراسات في الفكر العربي**، ص 206 - 207.

الوقت نفسه اتصال روحي يحتفظ بثنائية اللّه والصوفي. وبما أن الله هو واحد بالأصل، والصوفي هو الواحد بالمجاز والتشبيه، فلا ضير إذاً من قول التُستري: «أنا واحد مع واحد، لا شغل لي إلاّ بالواحد». وهذه غاية تجربة الاتصال الصوفية التُسترية للوصول إلى اللّه عزّ وجلّ[1] في مقاربة واضحة وتجربة الاتصال الصوفية العقلية السينوية.

:- 4 -

ينطلق ابن سينا في تجربته الفلسفية-الصوفية نحو تحقيق معرفته باللّه من خلال مفهوم العبادة، إذ لاحظتُ ورود معنى التعبد لديه، بأنه «عرفان واجب الوجود» متفقاً في دلالته ومضمونه مع النظرة الصوفية المنطلقة من الدليل القرآني : «وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون»[2]ف«ليعبدون» في معناها الحقيقي «ليعرفون» للدلالة على أن المعرفة تقوم على العبادة، وأن تفسير العبادة يقوم على المعرفة[3]. حيث تصبح العبادة لدى ابن سينا هي المعرفة، أي «معرفة علم الله تعالى بوحدانيته ووجوب وجوده وتنزيه ذاته وتقديس صفاته»[4].

ولم يكتف ابن سينا بذلك، بل إنه عرّف الله عزّ وجلّ من خلال الوجود باعتباره صنع الله، فبقدر فهم الوجود تُفهم معرفته سبحانه، وبقدر محبة الوجود يكون القرب منه سبحانه. وعليه تصبح المعرفة في التصوف السينوي طريقاً إلى اللّه (=واجب الوجود)[5].

---

(1) انظر : د. محمد كمال إبراهيم جعفر، من **التراث الصوفي لسهل بن عبد الله التستري**، القاهرة 1974، ص 199 - 201.

(2) **القرآن الكريم** : 51 سورة الذاريات : آية 56.

(3) انظر : عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية**، ص 131 - 132.

(4) ابن سينا، **ماهية الصلاة**، ضمن رسائل **الحكمة المشرقية**، ج3، ص 35.

(5) انظر : فيليب سالم، «ابن سينا الطبيب»، ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 62 .

وكأن النظرة الذاتية للوجود (=العالم) لدى ابن سينا هي سبيل إلى معرفته سبحانه، لذلك اقترنت المعرفة لديه بالنظرة الوجودية الأنطولوجية. وفي الوقت نفسه أخذت معرفته سبحانه، معرفة الربوبية، «مكانة مهمة في سياق التفكير السينوي الفلسفي والصوفي معاً، وإرساء فلسفته الإلهية بجزئها المعروف بـ« الفلسفة الإلهية» خصوصاً»[1].

فأستنتجُ أنّ عرض التصور الفلسفي الصوفي المعرفي السينوي هو تصور غير مباشر لمعرفته سبحانه، بمعنى أنه يقوم على أطراف ثلاثة تمرّ من خلال الوجود لكي تتحقق المعرفة به للفيلسوف المتصوف، وتصبح العبارة صياغة معكوسة أيضاً، وكأن الفيلسوف المتصوف لكي يحقق المعرفة به سبحانه لابد أن يمرّ بالوجود كشرط ضروري للتحقق المعرفي.

ولكن هذا لم يمنع ابن سينا من بيان أن علم المعرفة هو علم إشارة لا علم عبارة، لهذا جاء التأكيد الصوفي على السكوت وعدم الكلام في المعرفة، إلى جانب ما قيل من أن «العلم حياة القلب من الجهل»[2].

ومن جانب آخر فإن ابن سينا يميز بين العلم الإلهي والعلم الإنساني من منظور زماني[3] باحثاً في العلم الإلهي من حيث نسبته للّه سبحانه، وصفاته، ومضمونه، وعلى وفق ما بحث الفكر الصوفي. فالعلم الإلهي في وصف ابن سينا هو علم لا يدخل في زمان[4] وهو العلم المحض[5]. في حين يعد «الموجود بما هو موجود» مضمون

(1) انظر : ابن سينا، تسع رسائل، ص 3.
(2) ابن سينا، **دفع الهم عند وقوع الموت**، ضمن رسائل **الحكمة المشرقية**، ج3، ص 51 و54.
(3) انظر : الأهواني، **ابن سينا**، ص 64.
(4) انظر : الأهواني، **ابن سينا**، ص 64.
(5) انظر : ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 93.

العلم الإلهي لدى ابن سينا، بما في ذلك وجوده سبحانه، مع ورود العلم كمرادف للوجود وسبب له لديه أيضاً[1].

وأمّا العلم الإنساني فهو لدى ابن سينا بدلالتين: فبدلالة العلم، فهو علم نظري، وبدلالة العمل فهو علم عملي. ولما كانت الفلسفة لديه هي معرفة الحقائق على قدر قدرة الفرد لذا فهي تتضمن هذين العلمين، فسميت بهما فهي فلسفة نظرية وفلسفة عملية[2]. في مقاربة واضحة والفكر الصوفي في تمييزه بين العلم الإلهي والعلم الإنساني[3].

وما استرعى نظري، وجود وصف للعارف الصوفي في الفكر الفلسفي السينوي وبنظرة ذاتية، إذ خصّ ابن سينا وصف العارف في رسالة **مقامات العارفين** ضمن مجموعة رسائله في **أسرار الحكمة المشرقية** وضمن مؤلفه **الإشارات والتنبيهات** في قسمه الرابع أيضاً. فهو يصف العارف (=الواصل إلى الله) وصفاً دقيقاً يمتزج فيه التعبير الفلسفي بالرمز الصوفي ويوضح فيه سموه في الخُلق، ورقيّه في المقام، واستخلاصه في القرب، وتفرّده في الوصال، مع «العقل الفعّال»[4].

---

(1) انظر : د. ماجد فخري، «موضوع الإلهيات عند ابن سينا وأسلافه»، ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 107 و 110 ؛ وابن سينا، **معنى الزيارة**، ضمن رسائل **الحكمة المشرقية**، ج3، ص 46.

(2) للتفصيلات، انظر : ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 100 و72 - 74؛ وهشام نشابة، «التربية والتعليم عند ابن سينا»، ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 172 - 173.

(3) للإطلاع على تمييز المتصوفة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، والمقارنة بينهم وبين الفلاسفة، انظر : د. نظلة أحمد الجبوري، **خصائص التجربة الصوفية في الإسلام - دراسة ونقد**، ط1، بيت الحكمة، بغداد 2001، ص 117 - 126.

(4) للتفصيلات، انظر : ابن سينا، **مقامات العارفين**، ضمن **رسائل الحكمة المشرقية**، ج2، ص 10 - 13 و 21 ؛ وابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ق4، ص 47 و 58 - 60 و101 و104 - 106 و68 و111 - 112 و116.

ولهذا حدد ابن سينا درجة معرفة الإنسان الصوفي، فهي التي تُحددُ منزلته الحقيقيّة في طريق سيره إلى معشوقه الأول الله. والمعرفة المقصودة هنا هي بعد سلوكه الصوفي وتجاوزه مرحلة الزهد التي تعني المعرفة الصوفية. فالمريد هو من سلك طرق الحقيقة سائراً إلى الملأ الأعلى إلى مرحلة الرياضة وتخليص النفس من علاقاتها بالمادة والكائنات الفانية ومن كل ما يمنعه عن البارىء عزّ وجلّ. وبعد أن يروض الزاهد نفسه الأمّارة على إطاعة نفسه المطمئنة يطلق عليه وصف العابد. وبتصفية الجانب الباطني من النفس الذي هو وسيلة السالك إلى التأمل والوصول والتنقية جميعاً يصل إلى اليقظة الدائمة وهذا الوصول هو الوصول الكامل إلى البارىء عزّ وجلّ، فقد فنى عما سوى الله بالكلية وبقي به بكليته[1]. الأمر الذي جعل ابن سينا يُقرن السعادة بالمعرفة، وهي السعادة المتحققة للنفس الناطقة عبر معرفة الله عقلاً وفيضاً قدسياً، وهي ما تتميّز به نفوس المتصوفة العشاق العارفون من أصحاب المقامات، التي نالت نفوسهم قسطاً من الكمال، فكلما اقتربت منه اشتد شوقها وعشقها، وإذا ما ابتعدت عنه اشتاقت له من جديد. ولهذا وصف ابن سينا في مقالة **المبدأ والمعاد** أحوال الخالدين في الحياة الآخرة حينما ذكر الذين بلغوا في فضيلة العقل درجة من السعادة القصوى، هم العارفون، وهم في أعلى حال وأسعدها[2]. وهذه المعرفة لدى ابن سينا هي المعرفة الإلهية التي تبتغي النفس الإنسانية

---

(1) انظر : محمود أبو الفيض المنوفي، **التصوف الإسلامي الخالص**، دار النهضة، القاهرة (د.ت)، ص 182؛ ود.عبد الحليم محمود، **التصوف عند ابن سينا**، ص 44 - 47.

(2) انظر : ابن سينا، **ماهية الصلاة**، ضمن رسائل **الحكمة المشرقية**، ج3، ص 39؛ وابن سينا، **أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها**، ص 127 - 140 ؛ ونادر، **النفس البشرية عند ابن سينا**، ص 24 - 26 و34 - 35.

الصوفية الوصول إليها ورغبتها في الوصول عن طريقها إلى الحق الأسمى، لتحيا النفس في العالم العقلي النقي كي تتلقى من اللّه النور، ذلك النور النابع من نور المعرفة الصادر عن الوجود الأول، الكامل من كل وجه، الواحد من كل وجه. وحياتها في هذا العالم تجعلها تعرف وتطمئن بعدما يشرق عليها الحق ببهائه وجلاله[1].

وجديرٌ بالاطّلاع والبحث هنا هو التصور الفلسفي للنفس لما له من تأثير واضح على الفكر الصوفي في مجال تحديد طبيعة النفس العارفة للّه سبحانه. حيث أجدُ فيه وبصورة معكوسة نهجاً صوفياً واضح المعالم نحو تحديد نفس عارفة تتحدد باللّه سبحانه، لكي أصل إلى نتيجة مباشرة وحاسمة ألا وهي: الإقرار بعدم وجود حدود فاصلة وواضحة بين التصورين الصوفي والفلسفي في موضوع تحديد النفس العارفة للّه، لأن كلاً منهما يتأثر بالآخر ويؤثر فيه بقدر أو بآخر أكان تأثيراً مباشراً واضحاً أم غير مباشر خفياً.

فالنفس في الفلسفة السينوية «جوهر عقل متحرك من ذاته»[2]. وهي جوهر يُعبرُ عنه بـ«الأنا» (=الذات) الجامع للإدراك والفعل والتعقل. وتُعدّ هذه نظرة سينوية للنفس الإنسانية (الناطقة) بخاصة[3].

فالنفس الناطقة هي النفس العاقلة حيث تعقل بالعمل (=العقل العملي) وبالنظر (=العقل النظري)، فالعقل العملي، إذا ما تغلّب على

---

(1) انظر : د. عبد الحليم محمود، **التصوف عند ابن سينا**، ص 20 - 24 ؛ ود. محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1973، ج1، ص 342؛ والمنوفي، **التصوف الإسلامي الخالص**، ص 181.

(2) ابن سينا، **رسالة الحدود**، ص 241- 242.

(3) انظر : ابن سينا، **ماهية الصلاة**، ضمن **رسائل الحكمة المشرقية**، ج3، ص 32؛ وابن سينا، **تسع رسائل**، ص 21.

سائر قوى النفس وصل المرء إلى الفضائل، وعندها يصبح هو الطريق المؤدي إلى العقل النظري حيث يوجه عناية المرء فيه نحو المبادىء العالية الأولية للوجود والمعرفة[1].وهكذا أستخلصُ أن النفس الناطقة (=العاقلة) في التعبير السينوي هي «العالمة العارفة بوحدانية الإله الحق»[2].

وفي الوقت نفسه يُصنّف ابن سينا للنفس الناطقة العملية الإدراكية قوى النفس المدركة في صنفين: صنفٌ يدرك إدراكاً خارجياً (= ظاهراً) عبر الحواس الخمس، وصنفٌ يدرك إدراكاً داخلياً (= باطناً) للصور والمعاني المستمدة من المحسوسات عبر حواس خمس أيضاً، هي: الحس المشترك والقوة المصورة، والمتخيلة (= المفكرة) والمتوهمة والذاكرة (= الحافظة)[3]. وكأن ابن سينا عدّ الإدراك قوة من قوى النفس البشرية كالتخيل والتوهم والحافظة، تدرك النفس بها جميعاً الصورة والمعنى، جاعلاً به تميز النفس البشرية عن نفس المخلوقات[4].

وما يسترعي النظر هو التعبير الرمزي الصوفي السينوي لقوى النفس الإنسانية في مؤلفه **حي بن يقظان**[5].

وممّا هو جدير بالذكر فإن ابن سينا يشير إلى معنى الاستعداد المعرفي وفقاً لما تضمنته التجربة الفلسفية الصوفية والمعرفة الفلسفية

(1) للتفصيلات، انظر : تيسير شيخ الأرض، **ابن سينا**، ص 114 - 118.
(2) ابن سينا، **ماهية الصلاة**، ص 39.
(3) للتفصيلات، انظر : ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 17 و 19 و 22 - 25 و34 - 46؛ وابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ق 4، ص 128 - 129 و132.
(4) انظر : ابن سينا، **تسع رسائل**، ص 21 ؛ ونشابة، «التربية والتعليم عند ابن سينا»، ضمن كتاب **الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 162 - 163 و174.
(5) للتفصيلات، انظر، ابن سينا، **حي بن يقظان**، نشرة : أحمد أمين، ص 16 - 19 و41 - 42 و 46 - 46.

العقلية، وهو منطلق ابن سينا للربط بين الاستعداد والحدس ربطاً وثيقاً، إذ جعل من الاستعداد المعرفي مرادفاً للحدس الصوفي، فعرّف الحدس بالاستعداد[1]. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن ابن سينا في تأكيده على ما يتمتع به العقل من قدرات وإمكانات وقابليات تجعل منه القياس الأمثل الذي يصل خلاله الإنسان إلى الكمال، على أن يوافق هذا القياسُ العقلَ الذي يختص به الإنسان ويتجه إليه مع ما يتمتّع به من استعداد فطريّ، لأن هذا الاستعداد مختلف عند ذوي العقول[2]. وهو منتهى ما وصل إليه التصوف العقلي السينوي.

ويصل ابن سينا من ذلك، إلى تأكيد فكرة «التناسب» والتماثل في سبيل تحقيق الصلة المعرفية بين النفس والرب، حينما يرى أن «بين النفوس السماوية والأرضية تناسباً في الجوهرية والإدراكية»، بينما يرى التماثل موجوداً بين العالم الكبير والعالم الصغير، ولولا وجودهما « لما عُرف الباري» ولما نطق له صلى الله عليه وسلم[3]. ليصل ابن سينا، من وجهة نظري، إلى استدلال مفاده : أن معرفة الخالق هي تأمل في حقيقة الخلق[4].

ومما لفت نظري الاستخدام السينوي لمصطلح العشق[5]بدل الحب لتحقيق معرفته سبحانه. ولتفسير الوجود الصادر عن واجب الوجود «المعشوق المحض». فالعشق إذاً في المنظور السينوي ليس

---

(1) للتفصيلات، انظر : تيسير شيخ الأرض، **ابن سينا**، ص 120 - 121.

(2) انظر : ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ق 4، ص 14 - 15.

(3) انظر : ابن سينا، **معنى الزيارة**، ضمن رسائل **الحكمة المشرقية**، ج3، ص 46.

(4) انظر : ابن سينا، **ماهية الصلاة**، ضمن رسائل **الحكمة المشرقية**، ج3، ص 33.

(5) للمقارنة بين مصطلح العشق في الفكرين الفلسفي والصوفي، انظر: الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، ص 199 و 36؛ والحفني، **معجم المصطلحات الصوفية**، ص 184 .

أساساً لمعرفة الله فحسب، بل وأساساً للوجود أيضاً[1]. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن ابن سينا يربط مفهوم العشق بمفهوم التجلّي الإلهي وهو ما يتضح في إشارة لابن سينا يرى الله فيها «ظاهراً متجلّياً لجميع الموجودات»، وليؤكد أنّه لولا التجلّي الإلهي لم يكن وجوداً، لأن تجلّيه سبحانه هو «علة كل وجود»، لذلك أحبّ أن يُعرف فعشق وجود معلولاته (= الموجودات)، فتجلّى، فنالت سائر المتجلّيات (الموجودات) تجلّيه فتصورت الحق قصداً به[2].أستخلصُ إذاً في المنظور السينوي للتجلّي الإلهي دلالة صوفية ممتزجة برؤية فلسفية.

: - 5 -

أتبيّنُ أن تجربة ابن سينا الفلسفية الصوفية تتمثلُ في فلسفته المشرقية، هذه الفلسفة التي وُجد جانباً من مضمونها في كتابه **رسائل الشيخ الرئيس في أسرار الحكمة المشرقية** (تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني، ليدن، ج1، 1889 وج2، 1891، وج3، 1894) وفقاً لما طرح فيها ابن سينا من موضوعات، تحددت بـ**حي بن يقظان**، **دفع الغم والهم**، **دفع الهم عند وقوع الموت**، **الصلاة وماهيتها**، **الطير**، **العشق**، **العهد**، **مقامات العارفين** وهي جزءُ من مؤلفه المفقود **الحكمة المشرقية** (=**الفلسفة المشرقية**) الذي ألفه في أواخر حياته ولم يصلنا منه سوى المنطق المسمى **منطق المشرقيين**.

وهي تجربة إشراقية تتحقق من خلالها إشراقات العقل الفعّال على عقله، معرفة وإدراكاً ذوقياً كشفياً تارة، وتارة عقلياً كلياً، للصور

(1) للتفصيلات، انظر: الأهواني، **ابن سينا**، ص 68 - 71.
(2) للتفصيلات، انظر: ابن سينا، **في العشق**، ضمن رسائل **الحكمة المشرقية**، ج3، ص 23 و26.

والمعاني، وتحقق الاتصال بالعالم العلوي والعالم الأرضي من خلال العقل الفعّال نفسه صلة للوصل[1]. بعدما استوقف العقل الفعّال ابن سينا ولاسيما في إضفائه المعرفة التي تؤسس الوجود، أيْ المعرفة الإنسانية. لأن هذه المعرفة تحدث في النوع الإنساني نتيجة إشراقات هذا العقل على النفس الإنسانية التي ترتقي في مدارج المعرفة نتيجة لمجاهدتها نوازع الحس. ومن هنا فإنه أقام مشروع فلسفة مشرقية، مؤكداً على الوظيفة الإشراقية التي يقوم بها العقل العاشر بالنسبة إلى عقل الإنسان, هو انتزاعه الصور التي يجدها متحدة في عقله ورفعها إلى مستواها الكلي. ويعني هذا امتناع الإنسان عن إدراك الجزئيات المحسوسة بصورها المادية فيصبح إدراكه لهذه الجزئيات المحسوسة إدراكاً عقلياً بوصفها معاني معقولة وصوراً كلية وأنّ هذه الكلية هي من لوازم الصور المعقولة[2].

فالعقل العاشر ليس عقلاً خالقاً وأداة للخلق فقط، بل هو وسيلة إشراق أيضاً. ولهذا فالفلسفة المشرقية لابن سينا لا تتعدى إشراق العقل الفعّال واتصال العقل البشري به وهي في حدود المعرفة العقلية.

والنفس تحاول الوصول إلى العقل الفعّال ووسيلتها في ذلك أن تتعلم، وهي متى ما وصلت إلى العقل الفعّال استطاعت أن تتصل بالعالم الأعلى والعالم الأدنى جميعاً لكون العقل الفعال الواسطة بين العالم العلوي والعالم الأرض[3].

(1) انظر : هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة : نصير مروّة وحسن قبيسي، بيروت 1966، ص 260 - 261 ؛ وللمقارنة، انظر : نصر، **ثلاثة حكماء مسلمون**، ص 44 - 45.

(2) انظر : كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 260 - 261؛ وللمقارنة، انظر : كارّا دوفو، **ابن سينا**، ص 245؛ ونصر، **ثلاثة حكماء مسلمون**، ص 44 - 45 .

(3) انظر : د. عبد الحليم محمود، **التصوف عند ابن سينا**، ص 20- 24؛ وللمقارنة، =

إذاً فإنّ موقف ابن سينا الإشراقي هذا يتخذ طابعاً صوفياً[1]، فتصبح تجربته هي صورة تعبيرية عن تصوفه العقلي النظري وفلسفته المشرقية الصوفية.

-انظر: محمود أبو الفيض المنوفي، **التصوف الإسلامي الخالص**، القاهرة (د. ت)، ص 181 - 182.

(1) للتفصيلات، انظر : د. خليل الجّر وحنا الفاخوري، **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت 1957، ج1، ص 20 - 21؛ ود.عبد الحليم محمود، **التصوف عند ابن سينا**؛ ود.عثمان أمين، **شخصيات ومذاهب فلسفية**، ص 71.

تشريح العين السينوي
في كتاب الفارسي «تنقيح المناظر»

أ. محمد بن ساسي

ملخّص :

اهتمّ الفارسي بتشريح ابن الهيثم للعين في تنقيحه لكتاب **المناظر** ولاحظ بعض المخالفات بينه وبين الأطبّاء خاصّة. فأخذ على عاتقه أن يلمّ بما وصله إليه عصره في هذه المسألة من جالينوس إلى ابن سينا وشرّاحه. ونلاحظ في هذا الإلمام التركيز على التشريح السينويّ للعين إلى حدّ جعله ينقل كلّ ما كتبه ابن سينا في كتاب **الحيوان** خاصّة. فما أهمّية ما كتبه ابن سينا في هذا الصدد؟ ولماذا ينتصر الفارسي له دون غيره (حنين بن اسحاق **والعشر مقالات في العين**)؟ وما تأثير الفلسفة السينويّة على الفارسي بصورة عامّة؟ وهل يعتبر هذا الإلمام بمسائل التشريح في ذلك العصر تأريخا للعلوم؟ هذه بعض الأسئلة التي سنتطرّق إليها بمناسبة قراءة الفارسي للتشريح السينوي للعين والتأريخ لهذا المبحث من أجل تخفيف المؤونة على طالبي العلم من بعده.

لا أحد من الفلاسفة ملأ الدنيا في عصره وشغل الناس أكثر من ابن سينا، ومازال يملأ الدنيا ويشغلها إلى يوم الناس هذا، ملأ الدنيا علما وفلسفة، وانشغل الناس بفلسفته وقصروا أو كادوا يقصرون في الانشغال بعلمه. والمقصود بالخصوص، هاهنا، هم الكتاب المحدثون، لأن انشغال القدماء بابن سينا تعلق به في شموليته وخاصة في الطب. وعلى العكس من ذلك كاد ابن الهيثم يكون مغيبًا، وخاصة في الشرق الأقصى. فعندما حل الفارسي عند قطب الدين الشيرازي ثالث ثلاثة في مرصد مراغة وفي مدرستها كما تسمى منذ أواسط الستينات من القرن

الماضي[1] سواء في مراغة أو في إحدى المدن الكثيرة التي اشتغل فيها، وقد تكون تبريز التي أقام بها إلى وفاته، حسب تقديرات رشدي راشد في كتاب **الهندسة والمناظر في القرن الرابع هجري**[2]. كان الرجل منشغلا **بكليات القانون في الطب** للشيخ الرئيس[3]، وكان نصير الدين الطوسي قد شرح كتاب **الإشارات والتنبيهات**[4] وعلق على تعليقات فخر الدين الرازي، كما شُرِحَ **الشفاءُ**. ولم يكن ابن الهيثم المناظري حاضرا، بل ان كتابه لم يكن متداولا هناك ويذكر الشيرازي أنه قد رآه في صباه «في بعض خزائن الكتب بفارس» (**التنقيح**، ص 45) وعمل على استجلابه لتلميذه، وابن الهيثم المعروف آنذاك هو ابن الهيثم الفلكي والحاسب[5]، في حين أن ابن سينا كان معروفا عالما وفيلسوفا وطبيبا.

---

(1) انظر :

ES. Kennedy, «Late Medieval, Planetary Theory», *Isis*, 1966, Vol. 57,3. N°189, p 365.

يقول كنّيدي :

« It will be convenant to refer to this group as the Maragha School »

وقد أعيد نشر مقالة كنّيدي في كتاب بعنوان.

Ibn al Shatir An Arab Astronomer of the Fourteenth Century, Aleppo University Publications, Institute of the History of Arabic Science, 1984.

(2) رشدي راشد، **الهندسة والمناظر في القرن الرّابع هجري**، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

(3) كمال الدين الفارسي، **تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر**، تحقيق وتقديم مصطفى حجازي، مراجعة محمود مختار، القاهرة 1984، الجزء الأول ص 46.

(4) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف (القاهرة) 1957، 1983، 4 أجزاء. وقد علق الطوسي على شرح فخر الدين الرازي لذات الكتاب، ويذكر ابن أبي أصيبعة لهذا الأخير كتابين يتعلقان با**لإشارات** هما : **كتاب الإنارات في شرح الإشارات**، وكتاب **لباب الإشارات**. أنظر ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، دار الثقافة، ج3، ص 45.

(5) يذكر في كتب مدرسة مراغة بما هو كذلك. انظر على سبيل المثال مؤيد الدين العرضي، **كتاب الهيئة**، الطوسي،التذكرة، والأكيد أن نص **الشكوك على بطلميوس** لابن الهيثم كان متداولا في المشرق والمغرب، وربما بعض الرسائل الأخرى،=

ومثلما كان الشيرازي منكبا على **شرح الكليات من كتاب القانون**، كان الطوسي كذلك قد انكب على هذا الأمر، كما جاء ذلك في القطعة التي حققها سليمان دنيا ترجمة لحياة نصير الدين الطوسي من كتاب **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي** للعلامة جمال الدين يوسف الأتابكي الظاهري[1]. وإذا ما تصفحنا كتاب البيهقى **تتمة صوان الحكمة**[2] فإننا نكاد نرى كل من شملتهم هذه التتمة إما تلامذة لابن سينا أم مناهضين لأفكاره، ويبدو أن هذا الأمر كان قد افتعله ابن سينا منذ بداياته الأولى وتواصل مع تلامذته وتلامذة تلامذته[3].

= غير أن ابن سينا لم تكن كتبه متداولة فحسب بل موضوع شرح؛ فقد قضى الطوسي في شرح **الإشارات** عشرين عاما واهتم قبل ذلك فخر الدين الرازي بالعديد من نصوصه كالشفاء وشرح **عيون الحكمة**، وكتابته كانت متداولة في ذلك العصر حتى أن كتاب **الطب الكبير** كاد يكون رديف **القانون** و**الشفاء** عند صاحب **التنقيح**. وقد كتب فخر الدين الرازي العديد من الكتب الطبية أولها كتاب **الطب الكبير** الذي يقدمه ابن أبي أصيبعه كالتالي : «كتاب الجامع الكبير لم يتم، ويعرف أيضا بكتاب الطب الكبير» (ابن أبي أصيبعة، **مرجع سابق**، ص 45). أما الكتب الأخرى المذكورة فهي : **كتاب في النبض**، **شرح كليات القانون** لم يتم، **كتاب التشريح من الرأس إلى الحلق** لم يتم هو الآخر، **وكتاب الأشربة**، **ومسائل في الطب**. ويمكن أن نضيف إلى هذه المجموعة كتابين آخرين ذكرهما ابن أبي أصيبعة بعد المجموعة الطبية : **كتاب الزبدة** و**كتاب الفراسة** ويأتيان بعد المجموعة الطبية باعتبار أن ابن أبي أصيبعة نظم قائمة كتب الرازي حسب المضامين، فبدأ بكتب التفاسير والفقه وأصوله ثم كتب الأدب والنحو ثم كتب الكلام، فكتب الفلسفة وعلوم الهندسة، ليصل أخيرا إلى المجموعة الطبية. (**المصدر نفسه**، ص 44-45).

(1) **الإشارات**، ص 84، من القسم الأول الخاص بالمنطق.

(2) البيهقي، **تتمه صوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط.1، 1994.

(3) ويكاد يشبه في ذلك ديكارت عندما دفع العالم العلمي في أوروبا آنذاك لمناقشة كتاباته بالاعتماد على الأب مرسان كما تشهد على ذلك الرسائل الديكارتية والردود على الإعتراضات. وقد جعل أرنولد الكبير هذه الخاصية ميزة كل كتابات القرن السابع عشر، فالكاتب يطرح إحساساته الأولى في كتاب على القراء الذين يثرونه بنقاشاتهم. أنظر في هذا الصدد مقدمة كتابه **منطق بور رويال**. وفيما يخص ابن سينا أنظر : =

وفي هذا الإطار يمكن لنا أن نؤكد أن مواقفه المناظرية كانت متداولة وكانت محل نقاش في الفترة التي حل بها الفارسي تلميذا على القطب الشيرازي، فقد كان القطب معروفا بنظرياته المتعلقة بقوس قزح[1]. وكان نصير الدين الطوسي نفسه قد كتب في هذا الباب[2]. ولذلك نرى الفارسي يذكر في مقدمته أنه سيأخذ بعين الاعتبار مقالة ابن الهيثم في الأثرين، ومقالة ابن سينا وينقدهما على حدّ السواء[3]. وقد يدل ذلك على أن القطب الشيرازي لم يكتف بجلب كتاب المناظر في مجلديه اللذين رآهما في صباه بفارس بل كل مؤلفات ابن الهيثم وخاصة الرسائل التي أرفقها الفارسي للكتاب بنصها أو تلخيصا لها[4]، أو أن

= Ibn Sina, *Lettre au Vizir abu Saad*, Edition princeps d'après le manuscrit de Barca, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexiques par Yahia Michot, Beyrouth, Les éditions al Bouraq, 2000.

خاصة المقدمة ص 1-130، مع اختلاف في المقاصد بطبيعة الحال.

(1) انظر، كنيدي، المصدر السابق، ص 366 ويحيلنا كنيدي على دراسة كارل بوير :

Carl Boyer, *The Rainbow from Myth To Mathematics* (New York : T. Toseloff, 1959)

وقد تجدر الملاحظة هاهنا، أن ظاهرتي القوس والهالة كانتا من الانشغالات الكبرى لعلماء المناظر والطبيعة، وحظيت كتابات أرسطو في الآثار العلوية بالعديد من الدّراسات الأكاديمية وقد تم تجاوزها اليوم عندما تم تفسير ظاهرتي الإنعطاف والألوان تفسيرا علميا كما يفيدنا بذلك جيرار سيمون في كتابه :

Le regard, l'être et *l'apparence*, Paris, Seuil.

(2) اانظر قائمة كتب الطوسي في المقدمة التي كتبها عباس سليمان لتحقيق **كتاب التذكرة في علم الهيئة** لنضير الدين الطوسي، الكويت ط1، 1993 ص 52. الكتاب رقم 20 من الكتب الفلكية للطوسي وعنوانه «رسالة في تحقيق قوس قزح».

(3) قول الفارسي في مقدمة **التنقيح** وبعد عرض محتويات مقالات **كتاب المناظر** السبع لابن الهيثم : «وقد أضفنا إليها بعد تمامها خاتمة وذيلا ولواحق...» والذيل هو الذي يتعلق بمسألة قوس قزح، يقول الفارسي «أما الذيل ففي أسباب القوس والهالة، ويشتمل على تلخيص مقالة ابن الهيثم فيهما (...) وعلى تلخيص ما ذكر في الشفاء فيهما...»(ص50).

(4) **المصدر نفسه**، ص 50-51.

الفارسي هو الذي قام بذلك بنفسه عندما لانت له عريكة علم المناظر، فاشتاقت نفسه إلى المزيد.

ما يهمنا من هذا الأمر هو الحضور السينوي في مدرسة مراغة وعند أهم أقطابها وهو ما جعل الفارسي لا يهتم بأفكار ابن سينا فحسب بل حتى بطريقته في الكتابة، فقد استلهم منه تقسيم **التنقيح** إلى إشارات وتنبيهات وتذييل وتذنيب ووهم، مثلما سنجد ذلك على الجهة الأخرى من العالم الإسلامي عند حازم القرطاجني[1] الذي يبدو أنه استلهم «شعريته»، إن جاز لنا القول، من **كتاب الشعر** لابن سينا ونسج على منواله في تقسيم فقرات كتابه وتسميتها، دون أن يستعمل العبارات التي استعملها ابن سينا أو الفارسي : أي أنه استنبط عبارات خاصة به أو لعله كان يراها أليق بالمادة التي كان بصدد تناولها.

(1) حازم القرطاجني، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، بيروت، دار الغرب الاسلامي ط4، 2007. الأولى بتونس 1966 وطبعتان في بيروت 1981 و1986. فبالإضافة إلى العنوان الذي يكاد يكون مشتقا من تقسيم منطق الإشارات إلى «أنهاج» باعتبار النهج هو «الطريق الواضح» كما يقول فخر الدين الرازي في شرحه ويقابل النمط باعتباره «ضربا من البسط» (**الإشارات**، المجلد الثاني، ص 127)، استعمل حازم القرطاجني مجموعة من الألفاظ : معلم دال ويقسم إلى إضاءة وتنوير، ومعرف دال يقسم بدوره إلى إضاءات وتنويرات، وتتراوح تقسيمات الكتاب بينهما فهي إما معلمات دالة على طرق العلم أو معرفات دالة على طرق المعرفة، وفي بعض الأحيان يضيف تقسيما ثالثا هو المأم، بمعنى المذهب المتبع في المعنى. فكل منهج من المناهج يقسم إلى معلمات ومعرفات ومأمات. ويشير حازم إلى النهج بالأرقام الترتيبية : الأول، الثاني، والتقسيمات الوسطى بالحروف : أ ب ج د، والتقسيمات الصغرى بالأرقام العربية : 1..2..3. ويمكن أن تقارن هذه التسميات بما يقوله الشارح فخر الدين الرازي : «الاستقراء يدل على أن الشيخ عبر في هذا الكتاب بالإشارات عن فصول تشتمل على أحكام تثبت بتجشم وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت أحكامها النظر في حدودها وفيما سبق من القول فيما يناسبها»، (**الإشارات**، الجزء الثاني، ص 200). وأنظر تفصيل بقية الأسماء في الصفحات 208 و364، وفي الجزء الثالث ص 12. وقد نعود إلى هذه التقسيمات الطريفة عند ابن سينا والفارسي والقرطاجني في مقالة أخرى نستجلي فيها خفايا هذا الأسلوب في الكتابة. وهذه الإشارة كافية بغرضنا هاهنا.

عندما وقف الفارسي على نقص في المادة التشريحية عند ابن الهيثم ورام تكميلها التجأ إلى علماء التشريح من تلامذة جالينوس وشراحه وعلى رأسهم ابن سينا الذي ذكر كتابيه : **القانون والشفاء** (ص 127). وهذه هي المسألة التي نريد أن نقف عندها في هذه المداخلة : التشريح السينوي للعين في كتاب **تنقيح المناظر** لكمال الدين الفارسي.

ما هي المادة التشريحية التي وقف عندها الفارسي من **القانون** ومن **الشفاء** (**كتاب الحيوان**) ؟ ولماذا أراد الفارسي تكميل التشريح الهيثمي والحال أنه يرى أن المادة التشريحية التي قدمها ابن الهيثم رغم مخالفتها لأصحاب التشريح لا «تقدح في غرضه» (ص 120) و«غير منافية لغرضه» (ص 121) ؟ ألمجرد المعرفة ؟ أم لغرض تعليمي وهو الغرض الذي قاده لتنقيح المناظر، والذي يقود زعماء المدرسة الكبار قبله في تحاريرهم وتلاخيصهم وقد كتب الطوسي رسالة بعنوان **آداب المتعلمين**[1]؟ أم هو طريقة في التاريخ للمعرفة العلمية وخدمة للطلاب حتى لا يتعذبوا مثلما تعذب للحصول على هذه المادة كما يقول بلفظه في تبرير هذه الوقفة التاريخية أو التأريخية ؟ قبل الإجابة على هذه الأسئلة أو من أجل الإجابة عليها نتوخى الخطوات التالية :

1-مظان المادة التشريحية السينوية في **القانون** و**الشفاء** (تشريح العين).

2-ما قدمه ابن الهيثم ومآخذ الفارسي.

3-التكميل الفارسي للمادة التشريحية بالاعتماد على ابن سينا بالخصوص.

(1) نصير الدين الطوسي، **آداب المتعلمين**، تحقيق يحى الخشاب، ضمن **مجلّة معهد المخطوطات العربية**، المجلد الثالث، الجزء الثاني، 1957.

4-نتائج أو استخلاصات عامة.

1-ابن سينا وتشريح العين

يجب أن نلاحظ منذ البداية أن كل ما كتبه ابن سينا في البصريات بالتسمية الحديثة بما في ذلك تشريح العين وفيزيولوجية الأبصار وما يتعلق بالألوان والضوء (النور) لا يتجاوز المائة والأربعين صفحة في كامل متنه المعروف المحقق بصورة جيدة وغير المحقق وأقصد المطبوع. ويتوزع التشريح من هذه المادة على **القانون**[1] الذي كتب قبل كتاب **الشفاء** وخاصة قبل كتاب **الحيوان**[2]، وعلى هذا الأخير الذي يبدو أنه لخص ما تم ذكره في **القانون**.

تتوزع المادة التشريحية للعين على المجلدين الأولين من **القانون**: في المجلد الأول وفي الجملة الثانية تتعلق الفصول 3 و4 و5 تباعا بتشريح عضل الوجه وتشريح عضل الجبهة وعضل المقلة والجفن (ص 90 - 91). وفي الفصل الثاني من الجملة الثالثة يتناول ابن سينا تشريح العصب الدماغي ومسالكه والزوج الأول من الأزواج العصبية الدماغية هو الزوج البصري (110 - 111). ويشير ابن سينا في الفصل الخامس من الجملة نفسها إلى القوى النفسانية إشارة عامة حتى لا يخرج عن اختصاص الطبيب تاركا تحقيق ذلك إلى الفيلسوف (ص 137 - 139).

---

(1) ابن سينا، **القانون**، تحقيق وتعليق سعيد اللحام، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع تحت إشراف مكتب البحوث والدراسات، 1994، 4 أجزاء.

(2) ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات** 8: **الحيوان**، مراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق عبد الحليم منتصر، سعيد زايد، عبد الله إسماعيل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1390 هـ، 1970م.

ويحتوي المجلد الثاني من **القانون** في فنه الأول على فصل في معرفة الرأس وأجزائه (ص5)، أما الفن الثالث والفصل الأول من المقالة الأولى فيتعلق بتشريح العين وأحوالها (ص181 - 183)، وتهتم المقالة الرابعة بأحوال القوى الباصرة وأفعالها (ص233 - 252).

ما يمكن أن يلاحظ بالنسبة إلى المظان والمسائل المشار إليها هو أن ابن سينا ألمّ بجميع أحوال العين، متدرجا من العضلات إلى الأعصاب إلى مكونات العين أغشية ورطوبات ووظائف تخص كل مكون وما يطرأ عليها من آفات وعيوب وكيفية معالجتها، وتدخل المعطيات تحت عنوان الطب في عموميته وصناعة الكحالين خصوصا، وسيلخص الشيخ الرئيس هذه المادة في **كتاب الحيوان** الذي سيكون متأثرا بالعلوم الطبية وسيكون الإنسان هو المحور الرئيسي فيها، بالنسبة إلى هذه المسألة على الأقل.

وستتوزع مسائل التشريح في **كتاب الحيوان** على ثلاثة مواقع، أولها الفصل التاسع من المقالة الثانية عشرة بعنوان «في منفعة العصب وتشريح الدماغي منه». ويقع ما يتعلق بالعصب البصري في الصفحتين 236 - 237. والثاني هو الفصل الثالث عشر من المقالة ذاتها بعنوان في تشريح آلات البصر وعضلها من ص 255 - 260، أما الموقع الثالث والأخير فهو الفصل الأخير من الكتاب وهو المقالة التاسعة عشرة : عنوان المقالة والفصل هو «نتف من أحوال الإنسان» والنتفة الثانية هي التي تتعلق بالتشريح وفيها يحاول ابن سينا الإجابة عن سبب الزرقة والكحلة (في العين)، وقد نقلها الفارسي كما هي، وتقع النتفة الثانية أو الجزء الأول منها المتعلق بلون العين، باعتبار أن الجزء الثاني يتعلق بألوان الشعر والصلع، بين صفحتي 429 و431، إلى عبارة «كالكلاب

السلوقية» من **كتاب الحيوان** وبين 186 و189 من **التنقيح**، ويقدمها الفارسي بقوله: و«مسائل التتمة كلها من **الطب الكبير** وقد وجدت في **الشفاء** فصلا في المعاني المذكورة فأوردته على وجهه...» (ص186)، وكان الفارسي قد عقد، قبل ذلك، لمسائل اللحم العصبي الموجود في المأق ومنفعته في إخراج فضول العين والثقوب الأخرى الصغار الموجودة في المحجر، وفي الأجفان والغدتين الخ... سبعة مسائل، وسمى هذه الفقرة تكملة المباحث، والفقرة أو القسم الذي يليها سماه تتمة، وتحدث فيه عن الزرقة والكحلة في العين من ناحية والضعف وأسبابهما من تركيب الرطوبات ومواقع البلدان وأيهما أكثر تعرضا للآفات (الرمد)، وبعد هذه الفقرة يورد كلام الشيخ الرئيس المشار إليه كما هو.

وما يلاحظ هو أن مادة التشريح بمواقعها الثلاثة في **الحيوان** لا تتجاوز ثلث ما قدم في **القانون**، ورتبها ابن سينا ترتيبا مخصوصا من الزوج العصبي إلى تشريح آلات البصر كما يسميها (ستصبح هذه التسمية عند ابن النفيس بصيغة المفرد «العين آلة الإبصار»)، بوصف الأغشية الثلاثة التي تتفرع عنها طبقات العين وتتحرز فيها رطوباتها. ولا يفصل ابن سينا بين وصفه لرّطوبات العين، ووصفه للطبقات، إلى العضلات أو العضل (أربعة على الجوانب وإثنتان على التوريب وواحدة أو أكثر من واحدة وراء المقلة لدعم العصبة ولمنعها من الاسترخاء المجحظ ولضبطها عند التحديق. ويقول عنها الشيخ الرئيس : «وهذه العضلة قد عرض لأغشيتها الرباطية من التشعب ما شكك في أمرها، فهي عند بعض المشرحين عضلة واحدة وعند بعضهم عضلتان، وعند

بعضهم ثلاث، وعلى كل حال فرأسها واحد» (**الحيوان** ص 258). وبعد تشريح العضل يأتي تشريح الجفن ثم الهدب.

فكيف تصرف الفارسي مع هذه المادة ؟ وماذا أخذ عن ابن سينا وماذا أخذ عن غيره ؟ هذا إذا ما تجاوزنا فقرات الزرقة والكحلة التي أخذها كما هي.

لتبين هذه الأمور يجب أن نقف أولا عند عرض الفارسي للمادة التشريحية الهيثمية وبيان مآخذه عليها إن جاز لنا اعتبار تعليقاته مآخذ.

2-تشريح ابن الهيثم للعين ومآخذ الفارسي عليها

خصص الفارسي الفصل الخامس للحديث عن تشريح العين وعنوانه : في هيئة البصر مباد ولها مبادئ طبية وفيه أحد عشر مقصدا ويقع القسم الخاص بابن الهيثم بين الصفحتين 116 و125، وتنتهي هذه المادة بصورة العينين، وهي تختلف بعض الشيء عن الصورة التي نجدها في **كتاب المناظر**[1]. وقد تفطن نظيف[2] إلى هذه النقائص أو المخالفات فنقل في كتابه صورة ابن الهيثم وإعادة صياغتها من قبل رسنر للترجمة اللاتينية للكتاب والتي تعرف بالذخيرة ثم استنبط منهما شكلا ثالثا يراه أكثر تطابقا مع وصف ابن الهيثم، وهذه الأشكال هي على التوالي : أرقام 19 و20 و21، في الصفحتين 210 و211 من كتابه.

عند عرض الفارسي للمادة التشريحية الهيثمية وقبل تفصيلها إلى

---

(1) ابن الهيثم، **كتاب المناظر**، تحقيق وتقديم عبد الحميد صبرة، المقالات 1-2-3، الكويت 1983، والمقالتان 4-5 سنة 2002. والمادة التي يتناولها **التنقيح** هاهنا هي الفصل الخامس وعنوانه في هيئة البصر ص 127-136.

(2) مصطفى نظيف، **الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصرية**، مطبعة نوري بمصر، الجزء الأول 1942، الجزء الثاني 1943، وأعيد نشره بمقدمة جديدة كتبها رشدي وأشد بمركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2008، وسنعتمد على الطبعة الأولى.

مقاصد، يعلق على تصور ابن الهيثم للجليدية والزجاجية باعتبارهما رطوبة واحدة أو كرة واحدة بقوله :

> أقول : هذا الكلام يخالف كلام جميع الأطباء الذين انتهى إلينا كلامهم في التشريح وأنهم مطبقون على أن الجليدية بتمامها جوهر واحد متشابه الشفيف، وأن الزجاجية رطوبة ثالثة تملأ تجويف العصبة مما وراء الجليدية إلى ثقب المحجر (ص 118).

وفيما يتعلق بالمقاصد فقد خصص الثلاثة الأول للقرنية، والمقصدين الرابع والخامس لتراكب القرنية والبيضية والعنبية على مركز واحد، هو مركز القرنية وخصص المقاصد السادس والسابع والثامن وحتى التاسع لتراكب الجليدية مع الرطوبتين الأخريين ومع الطبقات واتفاق مركزها مع مركز القرنية مرجيا البرهنة الهندسية على هذه الأمور إلى الكلام في كيفية الأبصار (ص 124)، ويخصص المقصد العاشر لما يسميه جسم العين وموقع مركز القرنية منه، بحيث يكون هذا المركز هو مركزه. أما الحادي عشر وهو الأهم في التشريح الهيثمي فهو تشابه العينين في جميع طبقاتهما وأشكالهما، وهذا التصور هو الأساس الذي سيبني عليه ابن الهيثم فيما بعد نظريته في تشابه أو تناسب نقطي الأبصار على سطح الجليدية، وهو المعنى الذي كان اكتشافه ينسب إلى هويغنز وبدأ المؤرخون يراجعونه بداية من ألبار لوجون إلى دومينيك راينو[1] مرورا بأعمال مارك سميث وجيرار سمون[2]، وينهي الفارسي مقاصده

(1) انظر :
Dominique Raynaud, Ibn Al-Haytham sur la vision binoculaire : un précurseur de l'optique physiologique, in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 13, n°1, Mars 2003, p. : 79-99.

(2) انظر :
Gérard Simon, *Archéologie de la vision, l'optique, le corps, la peinture*, Paris, Seuil, 2003 (collection « Des Travaux [131-164]).

بقوله متحدثا عن أصحاب التشريح في علاقتهم بابن الهيثم «أقول وبينهم وبينه مخالفات، وكذا بينهم هم أنفسهم على ما سنورد مفصّله، غير أنّ الذي ذكره كاف فيما قصده من أمر المناظر، وتلك المخالفات غير قادحة فيه»(ص 125). والعبارة الأخيرة من هذا الشاهد هي التي ظل يرددها طيلة عرضه للتشريح الهيثمي، مثال ذلك يقول معلقا على اعتراض معترض على المقصد الثاني ومفاده أن السطح الداخل من القرنية المنطبق على ثقب العنبية سطح مقعر كري مواز للظاهر منها (ص 120)، وقول المعترض «كيف يصح ذلك وسطح مقعر القرنية يماس محدب العنبية وسطح العنبية من كرة مركزها قدام مركز محدب القرنية ؟» يقول الفارسي معترضا على الاعتراض : «قلنا: هذا التفاوت ليس يقدح في غرضه، فان مطلوبه بيان التشابه في الجو الذي يغطي الثقب ولا اختلاف بينهما معتدا به حسًا...»(ص 120)[1].

هذه الاعتراضات/التبريرات في آن، هي التي جعلت الفارسي يحاول تكميل هذه المادة بالعودة إلى المشرحين على ما بينهم من اختلاف. إلا أن نظيف في كتابه المذكور، لما تعرض إلى هذا النقد الفارسي، قدم جملة من الحجج لصالح ابن الهيثم ضد الفارسي، الذي يبدو، ها هنا، وكأنه تسرع في الحكم على ابن الهيثم وخاصة في علاقة الرطوبة الزجاجية بالرطوبة الجليدية. فقد يكون ابن الهيثم لم يحسن التعبير هناك وهو يفصل بين كرة الرطوبتين مبينا تراكبهما في مظان أخرى بصورة واضحة (نظيف، ص207 - 211). ويبدو أن مقصد الفارسي هناك ليس هو مقصد نظيف، فالفارسي يلاحظ الاختلاف بين

(1) يضاف إلى المعطيات المذكورة الفصل السابع من المقالة الأولى بعنوان قال : في منافع آلات البصر : ص 234-236. وتقابل الفصل السابع من المقالة الأولى كذلك ص 183-189.

ابن الهيثم في المادة التشريحية المقدمة وبين بقية المشرحين وخاصة جالينوس وابن سينا، فأراد أن يعطيهم الكلمة مبرزا ما توصل إليه علم التشريح بصورة عامة في عصره ومخففا المؤونة على المتعلم، ولذلك نراه يقدم هذا القسم المضاف أو الاستطراد المطول بهذا البيان المنهجي الهام :

> أقول : ولما انتهيت إلى هذا الموضع من الكتاب طمحت نفسي إلى إتمام مباحث تشريح العين، إذ كان شربي منه نشحا دون النهل، ومقامي فيه سفحا دون القلل، فنظرت في كتب أيمة الطب، وجمعت ما وجدته فيها، ورتبته، وألحقته بهذا الفصل وكفيت بذلك مؤونة ما قاسيته من الطلب عمّن اهتم بذلك اهتمامي، فعسى أن تغنيه هذه الجملة عن المفصّلات، فلنستأنف البحث فيه على طريقتهم لا نبالي بما يقع من تكرار بعض المسائل، لما يتضمن من الترتيب وحسن النظام، ونعتمد فيه على ما عليه إمام الطب جالينوس، ونجمع ما وجدنا من كلامه في علاج التشريح، وشرح ابن أبي صادق لكتابه في **منافع الأعضاء**، ومن كلام الشيخ الرئيس في **القانون** و**الشفاء** ومن كلام صاحب **الذخيرة** و**تذكرة الكحالين** و**المعالجات البقراطية** لأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري و**الطب الكبير** للإمام فخر الدين، و**شرح تشريح القانون** لابن النفيس القرشي، و**كامل الصناعة المعروف بالملكي**، تأليف علي ابن العباس وغيرها من المختصرات، جمعا لا يشذ عنه شيء من فوائدهم والله الموفق (**التنقيح**، ص 126 - 127).

يحتوي هذا البيان المنهجي على جملة من المعاني :

1) طموح الفارسي «إلى إتمام مباحث تشريح العين» بصورة عامة وعدم الاكتفاء بما قدمه ابن الهيثم رغم أن ما قدمه يفي بالغرض الذي حدده ابن الهيثم لهذا العلم ولبيان هيئة العين جملة بإبراز تراكب مراكز الرطوبات على مركز القرنية. فقد كانت هذه المادة من الناحية

العلمية الصرفة لا تشفى الغليل وهي دون المطلوب أو الأدنى المطلوب في هذا الغرض وقد عبر الفارسي على هذا المعنى بعبارتين مجازيتين «كان شربي منه نشحا دون النهل» و«مقامي فيه سفحا دون القلل»، والعبارتان كما هو معلوم تندرجان في إطار التصور العربي الإسلامي للعلم ولطلبه، العلم يروي ولكنه يتطلب توقل الجبال والمدارج للوصول إلى القمم. وهي معاني نجدها في بعض رسائل الكندي، ثم في الرسالة البيبليوغرافية المنسوبة إلى محمد أو الحسن ابن الهيثم، وعبارة التوقل التي تعني الصعود الثابت والمتدرج، يبدو أنها كانت متواترة الاستعمال في القرون 3 و4 و5 للهجرة (الكندي، الجاحظ، وابن الهيثم). أما المجاز الآخر فهو جار إلى يوم الناس هذا.

2) يتطلب إرضاء هذا الطموح العودة إلى كتب أيمة الطب وجمع المادة منها وترتيبها وإلحاقها بالفصل المذكور. وسنتفحص هذا الترتيب الذي ينقده الفارسي نفسه في هذا البيان «تكرار بعض المسائل» ولكنه لا يبالي بذلك لما تتضمنه المادة من «الترتيب وحسن النظام» فكأنما حسن النظام يشفع له تكرار بعض المسائل. والتكرار المقصود هنا لا يقف عند تكرار ما تقدم مع التشريح الهيثمي بل يتجاوزه إلى مقارنة مواقف المشرحين فيما بينهم بحثا عن الحقيقة، والقيام بدور المنصف والمكمل والحكم بينهم وكما سنلاحظ فإنه ينقد الجميع ولا ينقد التشريح السينوي في كامل المادة التي قدمها، فكأنه يتمثل موقف ابن سينا في **كتاب الإنصاف** بين المغربيين والمشرقيين[1]. وهو موقف نرى بعض الأطباء المعاصرين للطائفة التي ذكرها الفارسي يمارسونه

(1) ابن سينا، **كتاب الإنصاف**، ضمن كتاب **أرسطو عند العرب**، تحقيق عبد الرحمان بدوي. الكويت، وكالة المطبوعات، ط2، 1978.

لحلّ الشكوك التي يقدمها البعض على القدماء كالبغدادي في حلّ بعض شكوك الرازي على جالينوس...[1]

3) الغاية التربوية وتتمثل في كفاية المهتمين بمسألة التشريح مؤونة مقاساة الطلب بالاعتماد على «هذه الجملة» وعدم الضياع في «المفصلات» ويتم بذلك التعمق والتقدم في المسائل المهتم بها. ويبدو أن هذا الهاجس كما قلنا، هو هاجس مدرسة مراغة بصورة عامة وعلى الأقل معلميها الأكبرين: نصير الدين الطوسي تدبر أمر الكثير من النصوص الفلكية والرياضية تحريرا وإجمالا[2]، والقطب الشيرازي المهتم بشرح الكليات من المتون الكبرى، ولعلّ هذا المنحى هو بعض ما استلهماه من تعليم ابن سينا، إضافة إلى أن الطب السينوي بالخصوص ظل إلى قرون عديدة مجالا للشرح وإعادة الشرح.

4) مدونة تشريح العين من جالينوس إلى **شرح تشريح القانون** لابن النفيس، وقد ذكر أكثر من 10 كتب وكاتب، إضافة إلى مختصرات أخرى مثل ابن قف المسيحي المعروف بالكركي، وكان معروفا كذلك بكتابه **شرح الكليات من كتاب القانون**، كما اهتم بشرح **الإشارات** مثل الطوسي وفخر الدين الرازي، إضافة إلى كونه تتلمذ، في دمشق، على مؤيد الدين العرضي، (ص144 وص 171 - 176) وابن هبل (ص 146) صاحب **كتاب المختار** المتوفي سنة 610 هـ، وكان قد كتب كتابه

(1) ذكر ذلك ابن أبي أصيبعة في ترجمة عبد اللّطيف البغدادي.

(2) كتب الطوسي الكثير من «التحريرات» نذكر منها : 1) **تحرير المجسطي لبطلميوس**، 2) **تحرير ظاهرات الفلك لاقليدس**، حققه عباس محمد حسن سليمان، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، 1996، 3) **تحرير المساكن لثاوزوبسيوس**، نشر ضمن الرسائل، حدير آباد الدكن، الجزء الأول 1358 هـ. 4) **تحرير كتاب ارسطرخس جرمي النيرين وبعديهما**.

حسب ابن أبي أصيبعة سنة 560 هـ، وإسحاق بن حنين (ص 148) والعكبري في **كتاب العين** (ص 155) وشهابُ الدين يحيي بن حبش السهروردي المقتول في **المطارحات** (ص 171). وما يمكن أن يلاحظ هاهنا، هو أن أغلب الكتاب المذكورين هم إما أساتذة لابن سينا بداية من جالينوس ومرورا بأبي بكر الرازي، أو تلامذة أو شراحا له مثل ابن أبي صادق، وابن النفيس القرشي وحتى ابن قف المسيحي الذي يعرف بكتاب **الشافي** الذي شرح فيه أو ضمّ إليه **شرح الكليات من قانون** ابن سينا، وقد يؤدي ذلك إلى القول : إن المادة التشريحية المجملة في هذا الفصل من **التنقيح** والمضافة إلى التشريح الهيثمي هي بالأساس سينوية وهذا ما سنحاول البرهنة عليه لاحقا.

5) يحكم الفارسي على المادة التي قدمها حكما إيجابيا، فقد كان جمعه لها «جمعا لا يشذ عنه شيء من فوائدهم» أي فوائد المشرحين. وعندما يضع على رأس هذه المادة التشريح السينوي باعتبار أن الرجل يستعمل، هاهنا، حتى ألفاظه، وينقد الشراح ويناقش مواقفهم، فإن ابن سينا هو المشرح الأكبر في عصر الفارسي وفي رأيه حتى أنه لا يضيره أن ينقل نتفة «كحلة العين وزرقتها» نقلا حرفيا، وهو أمر لم نره يفعله إلا مع ابن الهيثم عندما نقل صدر المقالة الأولى من كتاب **المناظر** نقلا حرفيا «تبركا من غير تصرف» (ص 53)، وفي حال ابن سينا اقتناعا بالمحتوى العلمي. ولعله كذلك يرى أن كل من أتى بعده قد عول عليه من الفخر الرازي إلى ابن النفيس الذي تمكن من إكتشاف ما اكتشفه (الدورة الدموية الصغرى، أو الدورة الرئوية) بالتعليق على التشريح السينوي للقلب ووظيفة كل جزء من أجزائه.

3-التكميل الفارسي للتشريح بالاعتماد على ابن سينا

يبدأ عرض المادة التشريحية من الصفحة 128 من كتاب **التنقيح** بحدّ العين المنقول عن جالينوس، فيما يبدو، وعن علي ابن عيسى صاحب **كتاب تذكرة الكحالين**. وقد جعل ابن عيسى كتابه في ثلاث مقالات، أولاها حدّ العين، ثم يفصل الفارسي طبقات العين السبعة بدءا من الصلبة مرورا بالمشيمية التي يعدد فيها أقوال الشراح مع أقوال جالينوس ناسبا كل قول إلى صاحبه مؤكدا على الشكل والعلاقة مع الطبقات الأخرى والوظيفة المتمثلة عادة في الحماية والتغذية والفضل مؤكدا على أن جهة الغذاء تقابل دائما جهة الفضل. ويكتفي في الشبكية بإيراد قول صاحب **المعالجات** في شكلها وقول القرشي في شكل عروقها. وبعد الشبكية تأتي العنكبوتية وتأتي هاهنا أول إحالة على **القانون** مفادها أن العنكبوتية «نسيج ينبت من طرف الشبكية وينفذ معه خياطات من الجزء المشيمي «مناقشا بعض أقوال المشرحين ومؤكدا على منفعة العنكبوتية من ناحية تغذية الجليدية من قدامها دعما للغذاء الذي يأتيها من الزجاجية من خلفها، وهذا المعنى ينسبه إلى القرشي، ولا نحسب القرشي إلا معيدا كلام ابن سينا هاهنا ألفاظا ومعاني.

أما العنبية فيعتمد في وصفها وتحديد وظيفتها على **الطبّ الكبير**، مناقشا قول محمد ابن زكريا مستعرضا بعض ردود الإمام فخر الدين الرازي. وقد أطال الفارسي في هذه المناقشة من صفحة 139 إلى صفحة 142، وبالنسبة إلى منفعة هذه الطبقة فإنه يعرضها بألفاظ ابن سينا باعتبار العنبية تحول بين الرطوبات وبين القرني الشديد الصلابة «كالمتوسط العدل» وبالعروق التي فيها تغذو القرنية التي لا عرق فيها. ويتواصل العرض بألفاظ ابن سينا إلى آخر الفقرة، ويتمثل الفرق

بينه وبين ابن سينا في إعادة ترتيب المعاني وعرضها بطريقة مغايرة لطريقة ابن سينا، ذلك أن الشيخ الرئيس، كما أنف الذكر يتحدث عن تراكب الأغشية والرطوبات معا، في حين نرى الفارسي يفصل بين وصف هذه وتلك. ويتحدث ابن سينا عن المشيمية والعنبية والقرنية في علاقتها بالرطوبات الثلاث (أنظر **كتاب الحيوان**، ص257 - 258)، ويدور الحديث عن الحجاب أو الغشاء الأول من الأغشية الثلاثة التي تغشى عصبتي الأبصار (ص255). ثم يستعرض الفارسي العديد من المواقف الشارحة لهذه المعاني السينوية خاصة من تلميذيه ابن قف المسيحي والقرشي إضافة إلى ابن هبل والفخر الرازي، وكل هؤلاء يفسرون أقوال الشيخ كما جاءت في **القانون** باعتبارهم أطباء أو يشرحون كليات التشريح في **القانون** كما أنف الذكر.

أما الطبقة السادسة فقد لخصها الفارسي مستعملا ألفاظ ابن سينا كذلك في غالب الأحيان، ونكتفي هاهنا بنقل فقرتي الشيخ الرئيس والفارسي ليتبين لنا الفرق بينهما في المعنى واللفظ وإعادة الصياغة أو الترتيب الذي قصد إليه الفارسي وذلك أن ابن سينا يجمع المعاني ويكثفها في حين نرى الفارسي يفصل ويُفَصِّلُ.

ابن سينا	الفارسي
اما الحجاب الثاني فانه صفيق جدا ليحسن الضبط ويسمي مؤخره طبقة صلبة وصفيقة ومقدمه يحيط بجميع الحدقة ويشف لئلا يمنع الابصار فيكون لذلك في لون القرن المرقق بالنحت والجرد ويسمى لذلك قرنية. وأصفق أجزائه ما يلي قدامه، وهي بالحقيقة مؤلفة من طبقات رقاق أربع كالقشور المتراكبة، ان انقشرت منها واحدة لم تعم الآفة، ومنها ما يحاذي الثقبة، لأن ذلك الموضع إلى الستر والوقاية أحوج. (**الحيوان**، ص 258).	القرنية : طبقة تنشأ من حدّ الدائرة الحادثة من الصلبة عند الاكليل، وفي أول نشئها أرق مما قبله من الصلبة وأصفق، ثم جعلت، بحسب ما تُمَدُّ، يزداد رقة وتلززا حتى يصير بالغ الشفيف، ومقدمها مؤلف من طبقات أربع رقاق كالقشور المتراكمة، وسطح الطبقة التي تتصل بالعنبية وتماسها فيه خشونة ما، فأما ما جاور الاكليل منها إلى موضع اتصال العصب فلا يمكن قسمتها إلى الطبقات. (**التنقيح**، ص 147).

ركزت إعادة الصياغة التي أنجزها الفارسي على حدّ القرنية، أما بقية المعطيات فقد وزعها بألفاظها على الفقرات اللاحقة وهي التي اعتمد فيها على اسحاق بن حنين الذي أجرى تجربة وضع عشر طبقات قرنية بدل الأربع الطبيعية، على بعضها البعض «فكانت تشف كما تشف طبقة واحدة منها» (ص 148). وفيما يخص المنفعة يقول:«إنها لرقتها وبياضها يشتد نفوذ الشعاع والأشباح فيها ،وبتلززها وبصفاقتها صارت حريزة عن الآفات» (ص 148). والعبارة استعملها ابن سينا للحديث عن موقع العين عندما قال : «وكان يجب أن يكون البصر إلى قدام ضرورة (...) فإن ذلك أحرز وأوفق» (الحيوان، 261).

أما في الفقرة الآنفة فقد عوض هذه العبارة بوصف حاجة الموضع «إلى الستر والوقاية».

والمعنى الآخر المنقول من الفقرة السينوية إلى الفقرات الخاصة بالمنفعة هو قول الفارسي «وجعلت طبقات حتى إذا انقشرت واحدة منها بالقروح الحادثة لم تعمَّ الآفة» (ص 148). ويعني ذلك أن النقل أما أنه حرفي (ألفاظ ومعاني) أو إعادة توزيع الألفاظ والمعاني على فقرات مختلفة لمزيد الشرح والتدقيق كما هو الحال هاهنا. وقد يكون ذلك من فعل الفارسي أو من فعل من نقل عنهم من الكتاب وخاصة ابن النفيس أو الفخر الرازي أو ابن القف الكركي.

أما الطبقة الأخيرة وهي الملتحمة، ففي نص ابن سينا هي الغشاء الثالث من الأغشية الثلاثة المشار إليها، ويوجز الشيخ تقديمها في الجملة التالية : «أما الثالث فيختلط بعضل حركة الحدقة ويمتلئ كله لحما أبيضا دسما ليليّن العين والجفن ويمنعها أن تجفّ. وتسمّى جملته الملتحمة» (ص258). أما الفارسي فيعدد فيها الأقوال مرجئا البعض إلى تكملة المباحث التي أشرنا إليها آنفا، وفي جميع الحالات لا يتجاوز المعاني التي أوجزها الشيخ الرئيس. أما حديثه عن الرطوبات الثلاث فيرتبه تبعا لترتيب الرطوبات من داخل العين إلى خارجها : الزجاجية، والجليدية، والبيضية. وتقل الإحالة هاهنا على الأطباء الآخرين لتحضر ألفاظ الشيخ ومعانيه، ماعدا تسمية الجليدية بالعدسية التي لا نجدها في ألفاظه ونجدها في شروح نظيف المشار إليها أعلاه والتي حاول فيها أن يردّ على نقد الفارسي. ونرى الفارسي، هاهنا، يشير إلى تسمية تفرطح الجليدية من الأمام بالعدسية دون أن يذكر كاتبا معروفا ولعلّها من ابتكاره أو ابتكار أساتذة الشيرازي، ونضيف إلى ذلك نظرية التشبح

التي يذكرها الفارسي دون أن يعلق عليها، بل نراه يعطي الكلمة للشيخ مباشرة «قال الشيخ في **الشفاء** : وقد فرطحت ليكون المتشبح فيها أوفر مقدارا، ويكون للصغار من المرئيات منه قسم بالغ يتشبح فيه». وبعد الانتهاء من عرض التشريح السينوي وتشريح تلامذته وتعليقاتهم تغيب عبارة الشبح وتصريفاتها التشبح والأشباح كليا من نص الفارسي ويعود إلى عبارة الصورة التي يستعملها ابن الهيثم. فهل يعني ذلك أنه غير مقتنع بهذا التصور واستعمله وفاء لروح النصوص التي يستعمل معانيها بألفاظها ؟

ولا نقف عند فقرة الروح الباصرة التي لا يحيل فيها على كاتب بعينه ويردد مقالات الشيخ كما وردت في كتاب **الحيوان** وفي **القانون**، وكذلك القول في الإكليل والأوردة والشرايين. ونلاحظ أن الفارسي عندما استعمل مسألة الأعصاب نقل دون تغيير ما ورد في **القانون** في صفحتي 110 و111 وما أعاده الشيخ في كتاب **الحيوان** في الفصل التاسع من المقالة الثانية عشرة (ص 236 - 237)، محيلا على الشيخ في آخر الفقرات ثم يستعرض بعض أفكار القرشي ويناقش البعض منها خاصة فيما اعترض فيه على أقوال ابن سينا.

وفيما يخص العضلات أو العضل فإنه يقول إنها «تسع» ولكنه عندما يصفها لا يتجاوز ما قرره الشيخ خاصة فيما يتعلق بالعضلة السابعة الموجودة في «أصل العين» فبعض معالجي التشريح يزعم أن هذه العضلة تنقسم إلى عضلتين وعند بعضهم إلى ثلاث. وباعتبار اجتماعها على رأس واحد، «فلا مشاحة في وحدتها وكثرتها بعد أن نعلم أن منفعة الجميع واحدة، وهي أنها تشد العصبة وتشيلها إلى فوق...» (ص174). وهذه المعاني تتطابق مع مقالة الشيخ الآنفة

الذكر، إلا أن الفارسي الذي قال في علاقة بهذه العضلة «لا مشاحة في وحدتها وكثرتها» يقرر في النهاية أنها ثلاث ويكرر العدد الذي بدأ به هذه الفقرة : «والتعويل على أنها ثلاث، وهذه العضلات التسع كلها متعلقة بعظم المحجر برباطات من جنس الأغشية» (ص174)[1]. وبعد العضلات يستعرض الفارسي تشريح الأجفان وعضلاتها ونلاحظ أنّه يعتمد على **القانون** صراحة وضمنا وعلى تلميذي ابن سينا أو شارحيه : القرشي وابن قف، وعلى الفخر الرازي في **الطب الكبير**، إضافة إلى بعض الإشارات إلى **الشفاء**، وكذلك القول في الأهداب. ثم بعد ذلك يقف عند جملة من المباحث لا يحيل فيها على أحد بعينه ولعلها مستخلصة من الجميع، وتخص المسألة الرابعة من المسائل السبعة للتكملة الغدتين اللتين توجدان فيما بين العضلات من أسفل ومن فوق لتسهيل حركات العضل، ويشبههما بغدتي أصل اللسان في وظيفة سكب الرشح إلى الفم (ص184).

ويبدو أن مسألة اللون بصورة عامة، ولون العين، من المسائل التي اهتم بها الفارسي، هاهنا، اهتماما مخصوصا، فخصص لها تذنيبا يؤكد على ألوان العين (العنبية) الأربعة وهي الكحل والزرقة والشهلة والشعلة، وهاتان الأخيرتان تتوسطان بين طرفي الكحل والزرقة فالشهلة أقرب إلى الكحل والأخرى إلى الزرقة، موضحا أسباب الكحل السبعة ومضاداتها بالنسبة إلى الزرقة، وتوسط اللونين الأوسطين (الشهلة والشعلة)، ثم يكمل هذه الأمور في مسائل التتمة سواء تلك التي نقلها عن الرازي في **الطب الكبير** أو تلك التي نقلها حرفيا من نتف الشيخ الرئيس، يقول الفارسي : و«مسائل التتمة كلها من **الطب الكبير**،

---

(1) لن نقف هاهنا إلا عند بعض الملاحظات السريعة المتعلقة بالأجفان والأهداب.

وقد وجدت في **الشفاء** فصلا عن المعاني المذكورة فأوردته على وجهه» (ص 186). ويبدو أن الأمر كله يرجع إلى الشيخ الرئيس باعتبار أن الفخر الرازي يعوّل عليه في العلم والفلسفة واختص في شرح فلسفته. فقد شرح **عيون الحكمة**[1] **والإشارات**، وعول على ابن سينا في **المباحث المشرقية**... وكذا الأمر في **الطب الكبير**، رغم أنه يحاول نقده في العديد من المواضع، ولذلك نرى بعض أقطاب مدرسة مراغة يتصدون إليه بالرد والنقد كما فعل الطوسي في **الإشارات**. وينهي الفارسي عرضه للمادة التشريحية بعد ذلك بقول مجمل في تركيب جملة العين ويشبه أغشيتها بثلاثة أقماع متراكبة كما وصفها ابن الهيثم نفسه ولا نجد هذه الصورة عند ابن سينا في **الشفاء**، ويقابل أقماع الأغشية فنجانات القرنية والعنبية والعنكبوتية المتراكبة «ورؤوسها إلى رؤوس تلك الأقماع متصلة كل من الثانية مع واحدة من الأولى...» وقد حاول أن يجسد هاتين الصورتين : الأقماع الثلاثة والفناجين الثلاثة في الصورة الأخيرة للعين قائلا : «وهذه صورة العين بحسب ما يمكن تصويرها على السطح» (ص 192).

4-نتائج واستخلاصات عامّة

بماذا يمكن لنا أن نخرج من هذه الوقفة التي وقفها الفارسي

(1) انظر الإمام فخر الدين الرازي، **شرح عيون الحكمة**، تحقيق الدكتور الشيخ أحمد حجازي أحمد السقا، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ثلاثة أجزاء، 1400 هـ، 1986م. كنا أشرنا إلى كتبه الطبية ونشير هاهنا، إلى شرحه على فلسفة ابن سينا فقد ذكر له ابن أبي أصيبعة شرحين يتعلقان بالإشارات : **الإنارات في شرح الإشارات** وكتاب **لباب الإشارات**. ولا ندري على أيهما علق الطوسي في **شرحه الإشارات**. وفيما يخص الكتاب الثاني نذكر أن ابن خلدون قد نسج على منواله في اختصاره كتاب المحصل فكتب **لباب المحصل**، (انظر ابن خلدون، **لباب المحصل في أصول الدين**، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1995).

لاستكمال التشريح الخاص بالعين بعد ما رأى أن «شربه منه كان نشحا ومقامه سفحا»، هل ارتوى ووقف على القمة فيه؟

لعل أول ملاحظة يمكن أن نسوقها هي أن الفارسي قدم لنا مادة لا بأس بها من المشرحين أطباء أم شراحا لكتب الطب : أكثر من 15 كتابا أو مقالة، وناقش بعض معانيها، وأعاد ترتيب المباحث، وبذلك يكون قد مارس فعل المؤرخ لهذه المادة في تلك الفترة من القرن العاشر إلى بداية القرن الرابع عشر ميلادي. ومن المفروض الانكباب على البحث على الكتب المذكورة والتي لم تنشر أو تكتشف بعد، كما فعل أقطاب مدرسة مراغة بالانكباب على البحث على النصوص التي ذكرها ابن الشاطر في مختلف كتاباته. قليلة هي الكتابات والرسائل الطبية التي تم تحقيقها ونشرها سواء في الشرق أو في الغرب[1].

الملاحظة الثانية تتمثل في إمكانية اعتبار التشريح السينوي للعين في **القانون** وفي **كتاب الحيوان** من **الشفاء** قمة التشريح في ذلك العصر ولم يزد تلامذته وشراحه شيئا ذا بال بدليل أن الفارسي يحاول الرد عليهم والانتصار في جميع الحالات للمادة المقدمة في

(1) لم تنشر كتب الرازي الطبية ولا كتب ابن القف، ولا نعلم ما إذا كان حمارنة أنجز بعض وعوده في نشر أعمال إبن القف، وقد اهتم به إهتمامًا كبيرًا منذ سبعينات القرن الماضي (أنظر **مجلة اليرموك**، عدد تسعة، 1987، وكتاب **إبن النفيس الطبيب المسلم**، منشورات ايسيسكو، 1991)، وإبن هبل صاحب **كتاب المختار** المذكور عند الفارسي. أما إبن النفيس الذي حظي ببعض الاهتمام منذ أنجز الباحث المصري محي الدين التطاوي (1896-1945) أول أطروحة تتعلق به بفرايبورغ سنة 1924 وعنوانها **الدورة الرئوية تبعا للقرشي** (أنظر الدكتور سلمان قطاية، «انتقال أفكار إبن النفيس إلى الغرب» ضمن كتاب **إبن النفيس الطبيب المسلم**، المذكور، ص 128). فلم ينشر، في علمنا، من أعماله سوى 1- **شرح تشريح القانون**، تحقيق سلمان قطاية. 2- **المختصر في الطب أو الموجز**، تحقيق عبد الكريم العزباوي ومراجعة الدكتور أحمد عمار، القاهرة 1986. 3-**المهذب في الكحل المجرب**، نشرة الأسيسكو. 4-**الرسالة الكاملية في السيرة النبوية**، يرد فيه على قصة **حي ابن يقظان** لابن طفيل، نشرت سنة 1986.

القانون وفي **الشفاء**، ولكننا نلاحظ كذلك أن الفارسي رغم الجمع والترتيب والإضافة لا يخرج عن الروح الهيثمية لفظا وصورا بدليل استعمال صورة الأقماع والفناجين، ثم بعد ذلك العودة إلى استعمال عبارة الصور للحديث عن الأبصار بدل الأشباح والتشبح. وبطبيعة الحال لم ينتبه الفارسي إلى ما في كتابات ابن النفيس من نقد لابن سينا وابتكارات جعلته يتبوأ اكتشاف الدورة الرئوية في علاقة بتعليقه على تشريح ابن سينا للقلب، ثم في علاقة بموضوعنا، نراه يمر فيما يخص العين من صيغة الجمع «آلات الأبصار» إلى صيغة المفرد «آلة الإبصار» معتبرا إياها قاصرة عن الإبصار بذاتها، فهي «آلة الإبصار وليست باصرة وإلا لرؤي الواحد بالعينين اثنين، وإنما تتم منفعة هذه الآلة بروح مدرك يأتي من الدماغ وبرطوبات يكون الروح معها كأنها بَعْدُ في الدماغ...» (عن كتاب **المهذب في الكحل المجرب**، نشرة ايسيسكو، ص 51). ويبدو أن الطريقة الدقيقة التي يقدم بها ابن سينا تشريحه هي التي تهيء لابن النفيس إمكانية الكشف عن الجديد. ولا يبدو أن الفارسي أدرك هذا الأمر في تعليقات ابن النفيس الخاصة بفزيولوجيا الإبصار، فنقل حدّ العين كما هو من كتاب **التذكرة** السابق على الكتابات السينوية وشروحاتها.

والملاحظة الثالثة هي البعد التعليمي الذي حركه إلى جمع هذه المادة إتساء بمعلمي مراغة الكبار وقد ذكرنا الطوسي والشيرازي اللذان كان شغلهما الشاغل بالإضافة إلى إنتاج المعرفة في المجالات التي يهتمان بها (الفلك والرياضيات عموما) تيسير الكتب وتبسيطها على طالبي العلم وقد أشرنا كذلك إلى جملة من النصوص في هذا الغرض.

إضافة إلى جمعها في مكتبات، فقد كان الفوطي أو ابن الفوطي المؤرخ المشهور يعمل في مراغة حافظا للمكتبة التي يقال إنّ الطوسي نهبها من بغداد أو جمعها. ونضيف، هاهنا، أن ابن القف الكركي الذي عول عليه الفارسي في العديد من المعاني التشريحية والذي كانت له علاقة مع ابن النفيس، فهو أول من ذكره في كتبه مؤكدًا أهمية ما يكتبه الأطباء المعاصرون له، ابن القف هذا كان بعد أن انتقل إلى دمشق تتلمذ على يد مؤيد الدين العرضي، يقول ابن أبي أصيبعة : و«قرأ أيضا كتاب أوقليدس على الشيخ مؤيد الدين العرضي وفهم هذا الكتاب فهما فتح به مقفل أقواله، وحلّ مشكل أشكاله»، (**مصدر مذكور**، الجزء الثالث، ص 444). غير أن الكركي كان يفضل صناعة الطب على غيرها من الصناعات والعلوم ويبدو أنه انقطع إلى ذلك ممارسة وكتابة منذ أن بلغ الثلاثين من عمره أي سنة 660 هـ عندما ذهب إلى قلعة عجلون ورجع إلى دمشق بعد ذلك وأقام بها إلى مماته سنة 685 هـ حسب كتاب **عيون الأنباء**، في حين رحل العرضي من دمشق إلى مراغة ليؤسس مع نصير الدين الطوسي مرصد مراغة الشهير، فهذا رابط آخر بين المدرسة الطبية السينوية وبين مدرسة مراغة.

وما يهمنا من هذه المعطيات هو أن الحراك الفكري والمناظرات بين العلماء من دمشق إلى القاهرة، وقبل وذلك ما تراكم من أعمال في المغرب والأندلس هو الذي انتقل إلى الشرق الأقصى ليؤسس مدرسة مراغة في البداية، ثم ليتواصل بعد انحساره في المغرب ثم في الشرق الأوسط حسب شهادة ابن خلدون في **المقدمة**، في الحواضر الجديدة ويؤدي في النهاية إلى انبعاث مدرسة الملا صدرا الشيرازي غير بعيد عن قرون الحداثة الغربيّة.

خاتمة

حاولنا في هذا العمل تتبع الفارسي وهو يعرض أعمال المشرحين العرب المسلمين، ورثة جالينوس من ناحية وورثة ابن سينا من ناحية ثانية، فيما يخصّ تشريح العين تكميلا للتشريح الهيثمي الذي بدا له ناقصا من الناحية العلمية الصرفة رغم كونه يفي بغرض صاحبه، فتبين لنا قدرة الكاتب على التأريخ لهذه المادة العلمية، قدرة فتحت لنا مجالا يحتاج إلى مزيد الاهتمام لما يحتويه من كشف العلاقات بين العلماء العرب المسلمين مهما تباعدت بينهم الشقة في الزمان والمكان، ولما يحتويه من إمكانية للخصام والتناظر من أجل تقدم المعرفة العلمية.

وتبيّن لنا كذلك أن الشراح الثلاثة الكبار للطب السينوي هم الفخر الرازي وابن القف المسيحي وابن النفيس، وكانوا متقاربين في الزمان وإن كانوا من جهة محل الإقامة-رغم الحركية التي تميز العالم العربي الإسلامي بطبيعته-يمثلون الحواضر العلمية الثلاث الكبرى في ذلك العصر : بغداد، دمشق والقاهرة، في العصر الأيوبي، وإنهم اهتموا إن قليلا أو كثيرا بفلسفة الشيخ الرئيس وخاصة كتاب **الإشارات**، فاشبعوه شرحا وتعليقا.

وتبين لنا كذلك انحسار المدارس العلمية في المغرب وفي الشرق الأوسط لصالح الشرق الأدنى من فارس إلى ما وراءها، وكان ذلك شرط إمكان ظهور مدرسة علمية متعددة الوجوه في مراغة أو تنسب إلى أقطابها المؤسسين أولا، ثم شرط إمكان تواصل التفكير الفلسفي إلى العصور الحديثة في تلك الربوع، وخير مثال على ذلك هو الملاّ صدرا الشيرازي الذي انطلق من التراث السينوي هو الآخر

ليضطلع بمواصلة مهمة التفلسف بعد انحساره النسبي في الجهات الأخرى من العالم الإسلامي.

وإذا ما ركزنا على التشريح بصورة عامة وعلى تشريح العين بالخصوص فقد تبين أن الأعمال السينوية بما فيها من وضوح ودقة هي التي كانت شرط إمكان الكشوفات الجديدة في مجال التشريح والفيزيولوجيا، وأشرنا إلى كشف الدورة الرئوية، واعتبار العين مجرد آلة للإبصار وكلاهما ينسبان إلى ابن النفيس. وأخيرا تبين أن المادة التي قدمها الفارسي تتوافق مع تأريخ ابن أبي أصيبعة للطبّ العربي الإسلامي وخاصة للفترة التي كان معاصرا لها (فترة ابن النفيس زميله في الدراسة، وابن القف تلميذه).

ابن سينا والشيرازي

تَطَوُّرُ الفلسفةِ الاسلاميّـــةِ
من أبي عَلي بن سِينَا إلى المُلاَّ صَدْرَا

أ. صادق رمضاني گل افزانی

بسم الله الرحمن الرّحيم

ملخّص :

ساهم كلّ من ابن سينا والملاّ صدرا الشيرازي في تطوير الفلسفة الإسلاميّة، وإخراجها من دائرة المشائيّة والأرسطيّة.

لم يكن ابن سينا مقلّدا عن تعصّب أعمى للفلسفة المشائيّة، بل أضاف إليها وعدّل من نظريّاتها، وتجاوزها إلى إبداع نظريّة فلسفيّة أصيلة عرفت بـ«الحكمة المشرقيّة»، ومن أبرز مكوّناتها مزج الفلسفة اليونانيّة القديمة بالعناصر العرفانيّة والإشراقيّة المتفرّعة عن الأفلاطونيّة الجديدة، مستفيدا في كلّ ذلك من خصائص التصوّر الإسلامي لبناء نظام فلسفيّ جديد، تتجلّى إبداعاته بشكل واضح في «**الإشارات**».

أمّا الملاّ صدرا فقد حاول التوفيق بين المشائين والإشراقيّين، وحلّ الخلافات الفلسفيّة التي بقيت عالقة بين هاتين المدرستين، وذلك بالسعي إلى تطبيق الاستدلالات العقليّة على المكاشفات والشهود ليجعل منها أساسا لفلسفة متقاربة الأصول، بل متعدّدة فيما بينها، وتوصّل إلى هذه النتائج بفضل عرض المناهج الفلسفيّة العقليّة والشهوديّة على مضامين الآيات القرآنيّة والروايات النبويّة ليثبت أنّ لا اختلاف بين العقل والنقل، ولا تعارض بين العقل والشهود.

إنّ الجمع بين الاتّجاهات الفلسفيّة والعرفانيّة ممّا يميّز فلسفة صدر المتألّهين، ويطلق على مجموع هذه النظريّات الفلسفيّة «الحكمة المتعالية» وترتكز على مقوّمين رئيسيّين هما: الاستدلالات العقليّة والمكاشفات العرفانيّة.

مقدّمة

يرى أغلب المستشرقين أن ابن رشد (520-595هـ/1126 - 1198 م) قد كان آخر فلاسفة الإسلام بنحو لم يتله أي فيلسوف من الطراز الأول يكون صاحب مدرسة فلسفية أو نهج خاص به. لقد بنوا رأيهم هذا على أساس استنتاجهم أنّ الغزّالي بكتابه **تهافت الفلاسفة** قد وجّه ضربة قاصمة للفلسفة الإسلامية وحتى كتاب **تهافت التهافت** لم يقدر على رأب هذا الصدع. قد يكون هذا الرأي قريباً من الصحّة في جزء مهمّ من البلاد الإسلامية وهو المحيط العربي، إلاّ أنّه ليس دقيقاً أن نعمّم هذا الحكم على البلاد الإسلامية حيث قدّمت للعالم فلاسفة أفذاذاً من قبيل الخواجة نصير الدين الطوسي وأبي علي ابن سينا وشيخ الإشراق السهروردي وصدر الدين الشيرازي. فهل كان الغزّالي يهدف من خلال **كتاب التهافت** تقويض بنيان الفلسفة والتفكير الفلسفي عموماً أم كان مدّ نظره مدرسة بعينها هي المدرسة الأرسطية وما يسير على خطاها أي الرشدية مثلا؟ فعلى الأول يجوز لنا القول أنّ ما قام به الغزّلي قد يقوّض أركان الفلسفة الإسلامية ويؤشّر على نهاية عهد الفلسفة في العالم الإسلامي. غير أنّ واقع الأمور لا يساعد على ذلك إذ كما أسلفنا ذكره فقد ظهر بعد هجوم الغزّالي فلاسفة أفذاذ أسّسوا مدارس فلسفيّة. مضافاً إلى ذلك، هناك من المؤشرات والقرائن ما يقوي كون هجوم الغزّالي يتوجه أساساً لفلسفة ابن رشد التي شهدت أفولها في القرن السادس للهجرة رغم ما شهته من ازدهار في الأندلس وما لها من تاريخ زاخر بدأ مع أساتذة ابن رشد، ابن باجه وابن طفيل واشتهر لدى الغرب بالمدرسة الرشدية (Averroism). إنّ من أهمّ أسباب شهرة الرشدية هي أنّ ابن رشد قد كان من أبرز شرّاح الفلسفة

الأرسطية لدرجة أنّ الغرب قد أعاد اكتشاف المشائية الأرسطية معه. لقد كان شارحاً لكتب أرسطو وكان يعتقد أنّ الفلسفة تدور حول مدار آراء أرسطو الأمر الذي دفعه إلى القول إنّ فلاسفة عظماء مثل أبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سيتا قد حرّفا الفلسفة عن مسارها لأنهما تعرضا بالنقد للمشائية الأرسطية وأسّسا مشائية موازية هي المشائية الإسلامية التي تستمدّ جذورها من تعاليم الوحي إلى جانب التعقل الإنساني.

في المقابل، لم يكن ابن سينا ليكتفي بشرح أفكار أرسطو بل إنّه يكان يتعرّض لها بالنقد والتحقيق؛ فقد نقل عن الجوزجاني أحد أشهر تلامذته في قصّة تأليفه لكتاب **الشفاء** : قال أبو عُبَيْد الْجُوزْجَانيّ:

> ثمّ سألته شرح كتاب أرسطو طاليس، فقال : لا فراغ لي، ولكنْ إنْ رضِيت منّي بتصنيف كتاب أُورد في ما صحّ عندي من هذه العلوم بلا مناظرة ولا ردٌّ فعلت. فرضيت منه، فبدأ بالطّبيعيّات من كتاب الشّفاء.[1]

يسعى هذا المقال إلى إبراز خصائص المدارس الفلسفية الاسلامية الثلاثة بدءاً بالمشائية الإسلامية وانتهاء بالحكمة المتعالية مع مرور مقتضب بمدرسة الإشراق وذلك في إطار التأكيد على أنّ الحكمة والفلسفة الإسلامية لم يأفل نجمها مع ابن رشد بل ظلت شمسها مشرقة على العالم الإسلامي تبعث الحياة في الفكر الإسلامي.

---

(1) الذهبي، محمد بن أحمد، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ج9، ص442؛ ابن سينا، **منطق المشرقيين**، عنيت بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية لصاحبها محب الدين الخطيب، القاهرة، 1910، ص9.

المدارس الفلسفية الإسلامية

يوجد في الفلسفة الإسلاميّة ثلاثة مدارس معروفة هي المشائية الإسلامية ومدرسة الإشراق والحكمة المتعالية. لقد قامت شخصيّتان فلسفيّتان إسلاميّتان، هما الفارابيّ وابن سينَا، بإرساء وتشييد أركان المشائية الإسلامية، ثم جاء دور السهروردي ليكمل ما بدأه ابن سينا من تأسيس لحكمة مشرقية تتجاوز القوالب الجافة للتجريد العقلي وتميل نحو تحصيل المعرفة عبر تزكية النفس واتباع مسلك الشهود والسير والسلوك. وتأسست مدرسة حكمية جديدة هي «حكمة الإشراق» ثم وصل هذا المسلك إلى أوجه مع صدر الدين الشيرازي مؤسس مدرسة «الحكمة المتعالية».

وظهر بعد ابن سينا اتّجاهٌ بين الفلاسفة المسلمين شبيهٌ بما هو متداول في الفلسفات اليونانيّة القديمة وعند الأفلاطونيّين، ومن أبرز خصائص هذا الاتّجاه - علاوة على الاستدلال العقليّ - المبادرة إلى تصفية الرّوح و تزكيتها، وتهذيب الأخلاق، والرّياضةِ النّفسانيّة، وذلك للتمكّن من السّير في طريق الشّهود والمكاشفات طلباً للحقائق الفلسفيّة، حتّى أضحى الاعتماد على هذه العناصر أرجح من الاستدلالات العقليّة نفسها.

ويعتبر الشيْخ شهاب الدّين السُهرَوَرْدي الشّهيرُ بشيخ الاشراق من قادة المروّجين لهذا التيّار وأشدّ المدافعين عنه ، ثمّ تسلّمت المشعل شخصيّات أخرى من بعده ، الأمر الذّي نتج عنه بروز فِرقتين فلسفيّتين بين المسلمين تُسمّى إحداهما بالمشائيّة، وقد انتشرت على أيدي المشّائين من أتباع أرسطو، وسخّر كلٌّ من الفارابي وابن سينا جُهودَهما لتوضيح هذا الاتّجاه الفلسفيّ تفسيرًا وتعديلاً، وإضافةً و تكميلاً.

وأمّا الفِرقة الثّانية، فهي شبيهةٌ بفلسفة الأفلاطونيّين، وكانت تعتمد على المشاهدات والمكاشفات إلى جانب الاعتماد على الاستدلال العقلي، ويُطلق على هذه المدرسة «الفلسفة الإشراقيّة».

وبرز في مقام البحث بعض الخلافات بين أتباع هاتيْن المدرستين، ورغم أنّ المشّائين لم يكونوا مُتّفقين فيما بينهم على جميع القضايا الفلسفيّة، كما أنّ المنتسبين إلى المدرسة الإشراقيّة لم يكونوا على اتفاق تامّ في كلّ القضايا، فإنّ ظهور اختلافات في عدد من المسائل الفلسفيّة الأساسيّة بين الإشراقيين والمشّائين كان مؤشّرا بارزا على المقوّمات الخاصّة بكلّ مدرسة، فانقسم الفلاسفة المسلمون إلى اتّجاهين رئيسيْن امتدّ نفوذهما حتّى ظهور الفيلسوف الإيراني صدْر الدّين الشيرازي، الشّهير بالملاّ صدْرا وصدْر المتألّهين .

فلقد حاول الملاّ صدْرَا إيجاد مخْرج لهذا التّباين بمحاولة التّقريب بين المشّائين والإشراقيّين، وذلك بالسّعي إلى تطبيق الاستدلالات العقليّة على المكاشفات والشّهود ليجعل منهما أساسا لفلسفةٍ متقاربةِ الأصولِ، بل متَّحِدةٍ في ما بينها.

ومن هذا المنطلق أيضاً حاول المُلاّ صدْرا إيجاد مُصالحة بين التّيّارات العِرفانيّة التِي كانت رائِجَةً في ذلك الزّمان، والمباحث الفلسفيّة والنّظريّات العقليّة التّي كانت تتعارض معَها ، كما أنّهُ سعى من جهة أخرى إلى التّوفيق بين المناهج الفلسفيّة العقليّة والشّهوديّة من خلال عرْضِها على مضامين الآيات القرآنيّة والرّوايات النبويّة، حتّى يُثْبِت أنّه لا اختلاف بين العقل والنّقل، ولا تعارض بين العقل والشّهُود .

إنَّ الجمع بيْن الاتّجاهات الفَلسفِيّة والعِرفانِيّة ممَّا يُميّزُ فَلسفَة صدْر المتألّهين، ويُطلق على مجموع هذه النّظريّة الفلسفيّة «الحكمة المتعالية»، ويرجع إطلاق نظريّة «الحكمة المتعالية» على النّظريات الفلسفيّة التّي ابتكرها صدْر الديّن الشّيرازي إلى مقوّمين رئيسين هُما : الاستدلالات العقليّة والمكاشفات العرفانيّة. وترتكز هذه النّظريّة على أساسين اثنين، هُمَا : «أصالةُ الوُجُود» و«تشكِيكُ الوُجُود».

الإتّجاه الفلسفي لابن سينا

لقد ساهم ابن سينا إلى جانب الفارابي في تأسيس مدرسة من مدارس الحكمة الإسلامية هي المشائية الإسلامية التي أثرت الفلسفة الأرسطية باستلهام جملة من المعارف الوحيانية. إذ يرى ابن سينا أنّ تحصيل المعرفة لا يقتصر على التجريد العقلي فحسب مثلما هو شأن المشائية الأرسطية بل يحتاج العقل إلى مصدر آخر وهو الوحي ليطلع على حقائق ما بعد الطبيعة. فأضافت المشائية الإسلامية في باب العلم قسما آخر هو العلم الحضوري إلى جانب العلم الحصولي.

ولا تفوتُ الإشارةُ في هذا السّياقِ إلى مسألَةٍ لا تخلو من طرافةٍ، وتتمثّلُ في كوْنِ فلسفةِ هذيْنِ الفيْلسوفيْنِ لم تكُن تحظَى بأهميّةٍ بالِغةٍ في حقل الفلسفةِ الإسلاميّةِ بما كانت تُقَدّمُهُ من أجوبَةٍ وتفتحُه من آفاقٍ للفلاسفةِ المُسلمينَ فحسب، بلْ بلغَ تأثيرهُما إلى حدّ جعل الكثيرينَ من فلاسِفَةِ الغرْبِ يُشيّدون أسُس نظريّاتهم الفلسفيّةَ على ما سبقَهُ إليهم ابن سينا والمُلاَّ صدْرا، ويدُلُّ على ذلك ما يُلاحِظُهُ الدّارسون لتاريخ الفلسفة من انْطباقِ كثيرٍ من المدارس الفلْسفيّةِ الغربيّةِ انطباقاً كاملاً على الفلسفةِ السّينويّةِ والصّدرائيّةِ، حتَّى إنّ إتْيَان

جِيلْسُون[1]، الفيْلسوفُ الفرنْسِي المُخْتصُّ في فلسفةِ القُرون الوُسطى، أقرَّ بظُهورِ مَدرسَةٍ فلْسفيّةٍ سينويّةٍ في الغربِ مُنْذُ القرنِ الثّاني عشرَ. يقول جيلسون: «يرى توماس اكويناس بصراحة أنّ ابن سينا فيلسوف قد تجاوز في موضوع «الوجود والماهية» آراء أرسطو وسحب تحليل مفهوم الوجود من ساحة الجوهر إلى ساحة الوجود بالفعل».[2]

كما وسّعت هذه المدرسة أيضاً المنهج الفلسفي الذي كان تجريدياً محضاً فدعّمته بمسلك ذوقي يستلهم المعارف -وبالأخصّ ما يتعلّق بعالم ما بعد الطبيعة- بواسطة السير والسلوك والكشف والشهود التي مال إليها الشيخ بالخصوص في آخر حياته.

رغْم أنّ المنهج الفلسفي الذّي أبدعه ابن سينا مطبوعٌ بطابع المشّائيّة والأرسْطيّة، وقدْ كان له الفضْل أكثر من غيره من الفلاسفة في تبويب وتنظيم وتكميل هذه الفلسَفة إلاّ أنّه لم يكن مع ذلك مُجرَّد فيلسوف شارح وتابع بعصبيّةٍ عميَاء ذلك أنّه كان مبتَكرًا لآراء جديدَةٍ في عديد القضايا،لا سيّما تلك المتعلّقة بالمباحث الإلهيّة.

لقد أدخل ابن سينا جملة من الإضافات على بنية الفلسفة المشائيّة، بالاستعانة بالآراء الأفلاطونيّة، وخاصّة العناصر العرفانيّة والإشراقيّة المتفرّعة عن الأفلاطونيّة الجديدة، وذهب إلى أبعد من ذلك من خلال استفادته من منهج التّصور الإسلامي لبناء نظام فلسفيّ جديدٍ، وتبرز إبداعات هذا النّظام الفلسفي في كتابه **الإشارات والتنبيهات** في أوضح تجلّياتها.

(1) إتْيَان جِيلْسُون (Etienne Gilson): فيلسوف و مؤرّخ فرنسي، ولد في بارس سنة 1884، وتوفي سنة 1978.

(2) Gilson, Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, librairie philos - phique, J. Vrin, Paris, 1989 , p. 80.

لقد أطلق ابن سينا على نظامه الفلسفي الجديد عنوان «الحكمة أو الفلسفة المشرقيّة». وأبدى الباحثون طيلة سنين متعاقبة آراء كثيرة حول هذه الفلسفة، وكان أوّل من تطرّق إلى هذه القضيّة المستشرق الايطالي نالّينو[1] في مقالٍ نشره بـ**مجلّة الدّراسات الشّرقيّة**، تحت عنوان «الفلسفة المشرقيّة أو الإشْراقيّة لابن سينا»، وقد ترجمه إلى اللّغة العربيّة عبد الرّحمن بدوي في كتاب **التّراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** (ص 245-296)، وبيّن المستشرق نالّينو في هذا المقال أنّ الكلام يدور عند ابن سينا في هذه القضيّة حول «الفلسفة المشرقيّة» لا «الفلسفة الإشراقيّة».

ليست الحكمة المشرقية سوى ما أفاض به عقل الشيخ من المعارف والأذواق التي محّص بها كلتا الحكمتين المشائية والإشراقية، وأخذ من خلاصتها مصحّحات قيمة وأضاف إليها ما بلغ لإليه من تراث الحكمة الفارسية ثم مزج ذلك ببعض ما لأهل التصوّف الإسلامي من الأذواق والكشوفات، مما شهد به العقل السليم، ثم رصّعها الشيخ ببراهينه. ويبدو أنّ ما يعنيه ابن سينا بالحكمة المشرقية هي جملة المسائل والنظريات التي وصل إليها في آخر حياته وضمّنها في النمط التاسع والنمط العاشر من كتابه **الإشارات والتنبيهات** باعتبار أنّ هذا الكتاب هو آخر ما ألّفه الشيخ كما صرّح بذلك الصّفدي في **الوافي للوفيات**.[2]

يقول ابن سينا في مقدّمته على **كتاب الشّفا** :

(1) كارلو ألفونسو نالينو (Carlo Alfonso Nallino) مستشرق إيطالي، وُلد سنة 1872 وتُوفي سنة 1938.

(2) الصفدي، خليل بن أيبك، **الوافي للوفيات**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السادسة، 2000، ج6، ص232.

ولي كتابٌ غير هذين الكتابين (يعني الشّفا و اللّواحق) أوْردتُ فيه الفلسفة على ما هي في الطّبع، وعلى ما يوجبه الرّأي الصّريح الذّي لا يُرَاعَى في جانب الشّركاء في الصّناعة، ولا يُتّقى فيه من شَقّ عصاهم ما يُتّقى في غيره، وهو كتابي في «الفلسفة المشرقيّة». وأمّا هذا الكتاب فأكثر بسْطاً، وأشدُّ مع الشّركاء المشّائين مُسَاعَدةً. ومن أراد الحقّ الذّي لا مَجْمَجَة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحقّ على طريق فيه ترضٍّ مَّا إلى الشّركاء وبسطٌ كثيرٌ ، وتلويحٌ بما لوْ فُطِنَ لهُ استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب.[1]

ونشير في هذا المقام إلى بعض الأُسُس الفكريّة لمباحث ابن سينا حول الوجود والإلهيّات والطّبيعيَّات : ومن حيث أنّ الفلسفة هي «الوجودُ بما هو موْجُودٌ» فإنّ لمسألة الوُجود أهمّيَّةً خاصَّةً في الفِكرِ الفلسفِي على الدَّوام، ولهذا السّبب بنى ابن سينا فلسفته الخاصّة على هذا المعنى، باعتبار أنّ الوجود والموجود من المفاهيم البديهيّة التّي لا يمكن تعريفها بأكثر من كونها شَرحَ الاسم، فهي مفهومٌ أعمُّ من المحسوسِ، وليست مساويةً لهُ كما غَلَبَ على توهُّم البعض، ورغم أنّ مفهوم الوُجوُد يندرجُ ضمن المشترك المعنوي، ويَصْدُقُ إطلاقُهُ على جميع المَوجُودات بنفس المعنى، ولكِنَّهُ يَبقَى في نفس الوقت من المفاهيم التِّي يَعْتَريهَا التشكيك، ممّا يجعل صِدْقَه على مُتَعلّقاتِه مُتفاوِتًا من حيث الزّيادَةُ والنُقصَانُ، والشّدَّةُ والضّعْفُ .

أمّا أهمّ القَضايا التّي لها مركزٌ محوريٌّ في فلسفةِ الفارابِي وابن سِينَا، فتَتَعلّقُ بالفرْق بين الوجود والماهِيَّةِ. بل هي إحدى أهم أبحاث الفلسفة الإسلامية؛ يقول البروفسور إيزوتسو في هذا المجال:

(1) ابن سينا، الشّفا، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الأهواني، نشر وزارة المعارف العموميّة بمناسبة الذكرى الألفيّة، للشيخ الرّئيس، المطبعة الأميريّة،القاهرة، 1952 م-1371هـ، ص10 .

لا شكّ أنّ التفريق بين الماهية والوجود هو أحد أهمّ الآراء والنظريات الأساسية في الفلسفة والتفكير الإسلامي. وبدون مبالغة، يمكن القول أنّ هذا الفرق والتمايز قد كان الخطوة الأولى في طريق تأسيس الفكر الوجودي لما بعد الطبيعة بين المسلمين وكان ركناً ركيناً لبناء ما بعد الطبيعة الإسلامية[1].

وإذا بنى أرسطو فلسفته على التفريق بين المادة والصورة، فلا نجد في آثاره الفلسفية إشارة للوجود وللماهية والواجب والممكن سوى في حاشية مباحثه، كما لأنّه لم يشر إلى مباحث الوجود والماهية سوى في مباحثه المنطقية، فإنّنا بالمقابل، نرى أنّ ابن سينا قد أشار إلى الماهية وإلى الوجود في مباحث الالهيات؛ إذ قال: «فماهية الشيء غير إنيته فالإنسان كونه إنساناً غير كونه موجوداً»[2].

من جملة الأدِلّة التّي يُورِدُها ابن سِينَا لإثْباتِ انفصال الوُجود عن المَاهيّةِ في الذّهنِ، هو أنَّ الوُجُودَ يكونُ معْلُومًا لنَا أحيَانًا لكنَّنا لا نَعلمُ كُنهَهُ، مثِل عَدَم شكّنَا في وُجُود الحَياة، غير أنّ ماهيَّتها وحقِيقتَها مَحجُوبَةٌ عنّاَ. ويَكُونَ الأمْرُ خلافًا لِذلِك أحيَاناً أُخرَى بحيثُ تكون المَاهيّةُ أمراً معلوُمًا لديْنا نعرفُ كُنْهَها، لكنّنا لا نُدرِكُ حَقيقَةَ وُجُودِها من عَدَمِهِ، ومثَالُ ذَلِك أن نَعْلَمَ أنَّ المُثلَّثَ مُركَّبٌ من خطٍّ و سَطْحٍ، وبوسعنا إدراك معْناهُ، لكنَّنَا لا نَدْرِي هلْ لَهُ وُجُودٌ مُسْتَقِلٌّ وواقِعيٌّ فيِ الخارِجِ أمْ لاَ ؟ إذَنْ، إذَا فُهِمَ أنَّ «المَعلُومَ غَيْرُ المَجْهُولِ» يتَّضِحُ أنَّ الوُجُودَ غيْرُ المَاهِيَّةِ.

(1) ايزوتسو، توشي هيكو، بنياد حكمت سبزواري، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الخامسة، 1492 هش، ص48.

(2) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، مكتبة الإعلام الإسلامي، بيروت، 1404 هـ، ص 143.

وبالاضَافَةِ إلى انفصال الوُجودِ عن المَاهيّةِ، يَرَى ابنُ سِينَا عدَم اتّصالِ الوُجودِ بالمَاهيّةِ، وقَدْ ورَدَ هذَا المعْنَى فِي قَوْلِهِ: «وأمَّا الوُجُود فليسَ بمَاهِيّةٍ لشيءٍ ، ولا جُزْء مَاهِيّةِ شيءٍ، أعني الأشياء التّي لها ماهيّة، لا يَدخُلُ الوُجُودُ فِي مَفهُومِهَا، بَلْ هُوَ طَارِئٌ عليهَا»[1].

في المجال الانطلوجي، ينطلق ابن سينا من أصل التفريق والتمييز بين الوجود والماهية ليقسّم الوجود إلى واجب وممكن. فالواجب أي الله هو وجود محض يعني وجود فوق جميع الموجودات بما في ذلك الموجودات المجرّدة ويخلو من الماهية ومن الجوهرية.

وفي المجال الابستيمولوجي، وانطلاقاً من أساس نحلته الوجودية، قد أمكن لابن سينا ضمن كشفه للمعقولات الثانية الفسفية بخصوص مفهوم الوجود أن يقترح تفسيراً جديداً للجواهر والأعراض. فقد توصّل إلى تحديد واقعية الوجود والوحدة وسائر المعقولات الثانية الفلسفية. فاستنتج بالنهاية، أنّ جميع الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن. ثم تنقسم الممكنات إلى جزء ماهوي له حيثية «عدم الإباء» وإلى جزء وجودي عارض على الماهية. يرى ابن سينا أنّ الجزء الماهوي للموجود للممكن يقع مقسماً للجوهر والعرض[2].

أصول الفلسَفَة الصّدرائيّة :

إنّ منهج الحكمة المتعالية هو أحد المناهج المتداولة في الفلسفة الإسلامية، هذا المنهج الذي يشتمل على كافة أصول ومناهج

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدّين الطُّوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطّبعة الثّالثة، 1985م، ج3، ص49.

(2) ابن سينا، **التعليقات**، ص، 186؛ ابن سينا، **الشفاء** (الالهيات)، تصحيح سعيد زايد، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1404هـ، المقالة 8، الفصل4، ص373.

الفلسفات السابقة، تمكّن من المزج بين كشف العرفاء وشهودهم وبين الاستدلال الأرسطي.

يعد صدر الدين الشيرازي المشهور بملاّ صدرا هو مبتكر هذا المنهج الفلسفي، حيث تمكّن من تأسيس نظام فلسفي خاصّ في قبال سائر الأنظمة الفلسفة السائدة. لقد توصّل ملاّ صدرا إلى هذا النظام بعد تعمّقه في سبر أغوار الفلسفتين المشائية بقسميها الأرسطي والسينوي والفلسفة الإشراقية وبعد ترقّيه في مدارج السير والسلوك العرفاني وبعد استيعابه للفلسفات السابقة تمكّن من ابتكار سبك ومدرسة فلسفية خاصة به عبر ابتكاره لجملة من المسائل الفلسفية التي لم يسبقه لها غيره.

يمكن خلاصة أهم ابتكارات ملا صدر التي تمثّل أركان نظامه الفلسفي في أربعة: أصالة الوجود والوحدة الحقيقية للوجود والتشكيك في حقيقة الوجود والحركة الجوهرية.

أصالة الوجود

تعدّ أصالة الوجود واحدة من ابتكارات صدر الدين الشيرازي في بحث الوجود. فقد كان ملاّ صدرا في بداية نبوغه الفكري وتبعاً لأستاذه الميرداماد، من القائلين بأصالة الماهية إلى أن انكشفت له مسألة أصالة الوجود. يقول في هذا المجال: «وإنّي قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات حتى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك.»[1] ثم أصبحت أصالة الوجود مسألة أساسية والأساس للنظام الفلسفي الصدرائي والحكمة المتعالية.

---

(1) الشيرازي، صدر الدين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981، ج1، ص49.

مفاد القول بأصالة الوجود كالتالي: خلافاً للسفسطائيين، نؤمن بوجود واقع موضوعي ثابت للماهيات، ونرى أنّ كلّ واحد من الأنواع الخارجية له ماهية نوعية ووجود. إلاّ أنّه بحكم كون حقيقة كلّ شيء في الخرج لا تتعدّى كونه أمراً واحداً. ومن هنا، كان المتأصّل في الواقع الخارجي واحداً من أمرين «الوجود» و«الماهية»، ويكون الآخر ثابتاً ثبوتً عرضياً. ويحكم أنّ العقل يفترض تمايزاً بين ماهية ووجود وبما أنّ الماهية -في نفسها- محايدة بالنسبة إلى الوجود والعدم، وأنّ الوجود هو هو عين التحقّق والثبوت، فلا بدّ إذاً من النظر إلى الوجود باعتباره عين الواقع وهو الأصيل، والنظر إلى الماهية باعتبارها ظاهرة ذهنية وظهوراً تصورياً للوجود.

في شرحه لكلام ملاّ صدرا، يشير مرتضى مطهري إلى مسألة عكس الحمل حيث فيقول:

> يقُولُ صدْرُ المُتألّهين : إنَّ الذّي لَهُ عَيْنيّةٌ وتحقُّقٌ خارجيٌّ هُوَ الوُجُودُ، وسائرُ الأشياءِ الأخرَى هيَ ظِلالُ ذلِكَ الوُجُود الحاصِل في الذّهن، فعندما نقولُ : الإنسانُ مَوجُودٌ، الشّجَرُ مَوجُودٌ، الحجَرُ مَوجُودٌ، نتصوَّرُ هذِه الأشياءَ هِيَ التّي تَسْلُكُ متْنَ الوَاقع عنْدَ اتّصافها بالَوجُودِ، كلاَّ إنّ معنى قولِنا الحجَرُ مَوجُودٌ، هُو أنّ لهُ نحوًا من الَوجُودِ، و نّ ما يُعْرُضُ على الذّهنِ من تصوُّرِ وُجُودِ الحَجَرِ يُعبّرُ عنهُ بالماهيَّة، فلا يصِحُّ أنْ نقولَ : الحَجَرُ مَوجُودٌ، بلْ نقُولُ : الَوُجُودُ في مكانِ حَجَرٌ، وفي آخِرَ إنسانٌ ، وهكذا، فيكونُ للوُجُودِ صُوَرٌ وأنحاءٌ مُختَلِفَةٌ، فالمُتحقَّقُ هُو الوُجُودُ، وهذهِ صُوَرُهُ، وهذا هُو المعنى الإجماليِ لأصالةِ الوُجودِ.(1)

(1) مُطهّري، مرتضى، التّوحيد، ترجمة إبراهيم الخزرجي، دار المحجّة البيضاء، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1430هـ، 2009 م، ص206.

الوحدة التشكيكية[1] للوجود

يعتبر أصل وحدة الوجود والنظرية الملازمة له -أي التشكيك وامتلاك الوجود درجات متعدّدة- واحداً من أهمّ أسس الفلسفة الصدرائية. وعلى الرغم من أنّ جذور هذه النظرية تعود إلى ابن عربي، فإنّ لها تعابير وتفاسير متعدّدة وقد مهّد ملاّ صدرا في **الأسفار** لرؤيته الخاصة بشرح ودراسة القراءات المتفاوتة لهذه النظرية[2]. وتراوحت هذه القراءات التي ذكرها بين الرأي الإفراطي لابن سبعين الصوفي والفيلسوف الأندلسي حيث اعتبر أنّ الواقعية واحدة وهي الله تعالى ولا واقعية أو وجود لشيء غيره، ثم الرأي المشهور لابن عربي الذي اعتبر عالم الشهود هو من تجليات أسماء وصفات الله تعالى في مرآة العدم. ورأى ملاّ صدرا أنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي له حقيقة واحدة سارية ومنبسطة في تمام الوجودات وطبعاً هكذا ألفاظ وعبارات تلاحظها بكثرة في كلمات الصوفية وأغلب أهل الكشف والشهود.

يمكن تفكيك التشكيك في الوجود إلى مسألتين: تقوم الأولى على أنّ «الوجود حقيقة واحدة» فيما تقوم الثانية على أنّ «الوجود ذو مراتب متفاوتة». مفاد الأولى أنّ وجود الأشياء التي ترجع الأصالة إليها وتتحقق الماهية تبعاً له يمثل حقيقة وسنخية واحدة. وتلك الاختلافات التي تقع في الموجودات الخارجية نظير الاختلاف في العلية والمعلولية والتفاوت من زاوية الوحدة والكثرة وغيرها اختلافات

(1) مقصود ملا صدرا من التشكيك هو أنّ الوجود له مراتب متعددة بحيث يكون ما به الاختلاف في الوجود هو عين ما به الاشتراك أو بعبارة أخرى الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة الذي هو شأن الموجودات الخارجية.

(2) الشيرازي، صدر لدين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، ج1، ص23.

تعود إلى حقيقة واحدة هي الوجود. وفي المحصّلة، يكون الوجود حقيقة واحدة ينطوي على اختلاف وتفاوت في لبّه دون أن يضاف إليه عنصر إضافي. فيكون ما به الاختلاف هو عين الوجود. وهو نفسه ما به الاشتراك. وننتهي إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة.

من جهة ثانية، لحقيقة الوجود مراتب متعددة من حيث الشدة والضعف ولها مراتب كذلك من زاوية الكمال والنقص. كما توجد أعلى مرتبة للوجود هي مرتبة الواجب حيث الكمال المحض والفعلية المحضة الخلية من أي نقص أو تحديد. كما توجد أسفل مرتبة للوجود هي مرتبة المادة الأولى والهيولى وهي بالقوة من جميع الجهات ولا فعلية لها إلا في كونها بالقوة. وبين أسفل مرتبة وأعلاها مراتب عديدة للموجودات تزداد كمالاً كلما ارتفعنا في هذه السلسلة. يصطلح على هذه السلسلة «الوحدة التشكيكية للحقيقة.»[1]

لقد تمكّن ملاّ صدرا من خلال إثبات الوحدة التشكيكية للوجود أن يردّ إشكالات المشائين حول التشكيك وأن يطرح مسألة الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة. وقد وضّح الحكيم السبزواري في تعليقته على **الأسفار** من خلال مثال مسألة اجتماع الوحدة والكثرة كالتالي: الشخص الواقف أمام عدد من المرايا هو من جهة واحد ومن جهة أخرى متعدد فلو جعلنا الصورة وسيلة وآلة لمشاهدة الأصل، فهي كثيرة في وحدتها باستقلالها وواحدة بنوريتها إنّ الجميع صورة لواقعية واحدة[2].

(1) **المصدر السابق**، ج1، ص36.
(2) السبزواري، هادي، **تعليقة على الأسفار** (ضمن كتاب **الأسفار**)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981 ج1، ص71.

الحَركَة الجَوهَريّة :

أدخلت نظرية الحركة الجوهرية ولأول مرة عنصرين أساسيين في الفكر الإسلامي هما تاريخية الوجود والتبدّل والتغيّر الداخلي في عين السكون الخارجي للجواهر. وتعدّ نظرية الحركة الجوهرية إحدى أكثر مبادئ ملاّ صدرا إثارة للدهشة وتمثّل أساساً لتفسيره لمجموعة من أعقد مشاكل الفلسفة التقليدية بما في ذلك خلق العالم وكل معاني الصيرورة على ضوء الثابت والخالد. وكما هو معروف فإنّ الفلاسفة المسلمين المتقدمين خصوصاً ابن سينا قد حذوا حذو الفلسفة الطبيعية الأرسطية في حصر الحركة في مقولات الكم والكيف والوضع والأين وكلها عوارض وأنكروا بشكل واضح إمكان الحركة في الجوهر. لقد اعتمد ابن سينا في ذلك على كون الحركة تحتاج إلى موضوع يتحرّك فإذا كان الجوهر قابلا للحركة الجوهرية فلا يعدّ هناك موضوع للحركة.

لقد عارض ملاّ صدرا هذا الرأي بالقول أنّ أيّ تغيير في أعراض الشيء يحتاج في الواقع إلى تغيّر في جوهره لآنّ الأعراض ليس لها وجود مستقلّ عن جوهرها. إنّه يؤكّد دوماً على وجود موضوع ما للحركة حتى وإن لم نستطع أن نحدّده أو نقيّده منطقياً.

يعتبر ملاّ صدرا مبدأ الحركة الجوهرية حلا لكثير من المشاكل بما في ذلك مسألة خلق العالم والتي نوقشت لثمان قرون وكانت مثارا للاختلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين. وكما هو معروف، فإنّ الفلاسفة كانوا يعتقدون أنّ العالم قد أنشأه الله خارج الزمان فيكون قديماً ولا يمكن أن يكون حادثاً لامتناع أن يعتري الله التغيير. بينما يرى المتكلمون عكس ذلك إذ لو كان العالم قديماً لتعدد القدماء ووجد

إلى جانب الله موجود أزلي لا يتوقف في وجوده على الله مما يؤدي بقائله إلى الإشراك بالله.

لقد رفض ملاّ صدرا هذا الاختلاف عبر الإشارة إلى مبدأ الحركة الجوهرية. فالعالم يتغير في كلّ لحظة ويختلف عما كان عليه من قبل وما هو موجود الآن مسبوق بالعدم. لذا يمكن للإنسان أن يقبل مبدأ خلق العالم من العدم في نفس الوقت الذي يقبل فيه مبدأ الفيض المستمر وغير المنقطع لنور الوجود.

أقام ملاّ صدرا جملة من الأدلة على الحركة الجوهريّة لخّصه الشهيد مرتضى مطهري كما يلي:

> ولقد أقامَ صّدرُ المُتألّهين عديد البراهين لإثباتِ نظريّةِ «الحَرَكَةِ الجوهريّةِ»، ومن أهَمّهَا تبعيّة العرضِ للجوهرِ في التّغييرِ و الثّباتِ، ويُعدُّ هذا البُرهانُ في الحقيقةِ من سِنخ معْلُومَاتِ الجواهِرِ و آثَارها . وأمَّا البُرهانُ الآخرُ، فهُو الذّي يرْبطُ المُتغيّرَ بالثّابتِ،و هذا البُرهانُ في الحقيقةِ ذُو علاقَةٍ بالجَواهَرِ . ويقُومُ البُرهانُ الثّالثُ على مقُولَةِ الزّمَانِ، بحيثُ يستحيلُ أنْ يستقِرَّ شيءٌ مّا في حيّزِ الزّمانِ، ويستمرَّ في حالةٍ دائمةٍ من الثّباتِ، ويرجِعُ هذا البُرهان في الحقيقَةِ إلى ظرْفِ الأشياءِ. ويتعلّقُ البُرهانُ الرّابعُ بواقع الموْجُوداتِ الماديّةِ التّي يكُونُ لها استعدادٌ دائمٌ لطيّ المسافَةِ بين القَوّة والفعلِ، علمًا بأنّهُ لا يُمكنُ طيُّ هذه المسافَةِ دَفْعَةً واحِدَةً، بلْ لا يتحقّقُ هذا الأمرُ إلْزامًا إلاّ بِصِفَةٍ تدرِيجيَّة.[1]

(1) مُطهَّري، مرتضى، **مقالات فلسفى** (مقلات فلسفيّة) ، نشر انتشارات حكمت، قم، الطبعةَ الثالثة، ص 266 .

كلمة أخيرة

رغم القيمة العلمية الكبيرة للحكمة المتعالية وخصوصاً ما جاء في كتاب **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية** والتي هي أسفار معنوية يطويها السالك إلى الحقّ تعالى عبر سير أوّل من الخلق إلى الحق وسير ثان في الحق بالحق وثالث من الحق إلى الخلق بالحق ورابع هو سير في الخلق بالحق، رغم قيمتها العلمية لم تحظ بالشهرة التي تستحقّها ولم تتداولها الأيدي للظروف التي أحاطت بالعالم الإسلامي من تفتّت وصراع، بحيث لم يعرف هذا الكتاب سوى المشتغلين بالحكمة في إيران، بل إنّ الغرب لم يعرف عنه أيّ شيء سوى ما ذكره الرحّالة الفرنسي الكونت دي قوبينو Le Comte de Gobineau في العصر القاجاري في القرن التاسع عشر وقد أدرج في كتابه **أديان وفلسفات آسيا المركزية** أنّه تعرّف على حكماء إيران خلال إقامته بإيران منهم معاصره ملاّ هادي السبزواري وملاّ صدرا لكنّه وقع في خطإ كبير عندما اعتبر الكتاب بأجزائه الأربعة عبارة عن رحلات سياحية قام بها ملاّ صدرا[1].

المصادر

1- ابن سينا، **منطق المشرقيين**، عنيت بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية لصاحبها محب الدين الخطيب، القاهرة، 1910.

2- ---------، **الشّفاء**، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري،فؤاد الأهواني، نشر وزارة المعارف العموميّة بمناسبة

(1) وهذا نص ما كتبه الكونت:

«Il a écrit de plus quatre livres de voyages (Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale,* Paris, 1870, p.80).

الذكرى الألفيّة، للشيخ الرّئيس، المطبعة الأميريّة، القاهرة، 1952 م-1371هـ.

3- ---------، **التعليقات**، مكتبة الإعلام الإسلامي، بيروت، 1404 هـ، ص 143.

4- ----------، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدّين الطُّوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطّبعة الثّالثة، 1985م.

5- ايزوتسو، توشيهيكو، **بنياد حكمت سبزواري**، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الخامسة، 1492هش.

6- الذهبي، محمد بن أحمد، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.

7- السبزواري، هادي، **تعليقة على الأسفار** (ضمن كتاب **الأسفار**)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981.

8- الشيرازي، صدر الدين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981، ج1، ص49.

9- الصفدي، خليل بن أيبك، **الوافي للوفيات**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السادسة، 2000.

10- الطّباطبائي، محمّد حسين، **أصول الفلسفة و المنهج الواقعي**، تقديم و تعليق مرتضى مطهّري، ترجمه من الفارسيّة إلى العربيّة عمّار أبو رغيف، طبع مؤسسة أمّ القرى للتحقيق و النّشر، قم/ ايران.

11- مُطهّري، مرتضى، التّوحيد، ترجمة إبراهيم الخزرجي، دار المحجّة البيضاء، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1430هـ،2009م .

12- ----------، **مقالات فلسفى** (مقلات فلسفيّة)، نشر انتشارات حكمت، قم، الطبعة الثالثة.

13-Gilson, Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale,* Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989.

14- Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1870.

شرح ابن سينا والشّيرازي لسورة التّوحيد[1]

أ. سعاد الجويني

ملخّص :

نجد لدى فلاسفة الإسلام في الفترة الوسيطة تفسيرا لسور من القرآن أو لآيات منه وفقا لتصوّراتهم الفلسفيّة. ونعتقد أنّ قراءتي ابن سينا والشّيرازي تختزلان أبرز هذه التصوّرات نظرا لتواجد الفيلسوفين في لحظتين متباعدتين من تاريخ الفلسفة. ذلك ما يبرّر اختيارنا الاكتفاء بالحديث عن تفسيريهما. ونشير في هذا المستوى إلى صعوبة الإلمام بكلّ التآليف وكلّ المواضع التي وردت فيها شروح الفيلسوفين. لذلك سنركّز في هذا العمل على تفسيريهما لسورة التوّحيد[2] في السّعي إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: ما الذّي يبرّر اشتراك الفيلسوفين في اختيار سورة التوّحيد؟ هل يعود ذلك إلى تقليد في الشرح أم إلى مضمون السّورة ذاتها وأهمّيتها؟ وإذا كان شرح السّورة هو المشترك بين ابن سينا والشّيرازي فهل يشتركان أيضا في النتائج المُترتبّة عنه؟ ثمّ على أيّ نحو وجب فهم التأويل، هل يفُيد عند كليهما الشّرح أم التفّسير، أم أنّ لكلّ منهما فهمًا مخصوصا يوجّه بالضّرورة طبيعة قراءته؟ وما هي أهمّ المقوّمات الفلسفيةّ في فهم المضامين الشّرعيةّ عند الفيلسوفين؟ وما هي وفق ذلك أهمّ المعاني المترتبّة عن تدبرّ معاني هذه السورة؟

مقدّمة:

حظيت دراسة القرآن باهتمام فلسفي تُرجم في بعض أعمال كلّ من ابن سينا والشّيرازي اللّذين تفرّدا- حسب اعتقادنا- بالاشتغال

---

(1) يتوجّه الشكر إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي، عضو في قسم العلوم الإسلاميّة بالمجمع، الذي راجع هذا المقال.

(2) نشير في هذا الباب إلى أن اسم السورة من وضع الفلاسفة وفقا لطبيعة مضمونها، وتسمّى في القرآن الإخلاص.

المتواتر على النصّ المذكور، إذ يعسر أن نجد عند الكندي أو الفارابي مثلا اهتماما مخصوصا ومكثّفا بهذا الباب.[1] ونظرا لصعوبة الإلمام بكلّ التآليف وكلّ المواضع التي وردت فيها شروح الفيلسوفين للقرآن خيّرنا الاقتصار في هذا العمل على تفسيريهما لسورة **التّوحيد** في سعي للإجابة عن الأسئلة التالية:

ما الذّي يُبرّر اشتراك الفيلسوفين في اختيار سورة التوحيد؟ هل يعود ذلك إلى تقليد في الشرح أم إلى مضمون السورة ذاتها وأهمّيتها؟ ثمّ على أيّ نحو وجب فهم التأويل، هل يُفيد عند كليهما الشرح أم التفسير أم أنّ لكلّ منهما فهمًا مخصوصا يوجّه بالضرورة طبيعة قراءته؟ وما هي أهمّ المقدّمات الفلسفيّة المعتمدة في فهم المضامين الشرعيّة عند الفيلسوفين؟ هل أدّت إلى ذات النتائج وكشفت عن تطابق في المعاني المترتّبة عن تدبّر هذه السّورة؟

1.في أسباب اختيار شرح سورة التوحيد:

تُختزل علل اختيار شرح سورة التوحيد عند ابن سينا في ضربين من العلل. عامّة تتّصل بالأرضيّة الفكريّة التي ميّزها تقاطع المبحثين الفلسفي والكلامي حول مسألة التوحيد. فالفلسفة استعادت البحث في مسألة لم تُحسم كلاميّا، وذلك ما اقتضى الكشف عن مبرّرات التناول الفلسفي لها ومقوّماته من خلال التفسير السينوي لسورة الإخلاص.

(1) انشغل كل من الكندي والفارابي بمسألة تأويل النصّ القرآني من جهة المنهج دون التّنصيص المباشر على تفسير مجمل السّور كما هو الشأن مع ابن سينا والشّيرازي. ونذكر من بين المهتمينّ بمسألة التّأويل عند الكندي والفارابي: أحمد عبد الهادي، **إشكالية التّأويل بين كل من الغزالي وابن رشد**، الإسكندرية، دار الوفاء، ط1، 2001، ص113-115.

وترتبط العلل الخاصّة بطبيعة مضمون السورة إذ يعتبر التوحيد جوهر القول الشرعي، ونعني قِوامه الذي يُعدم دونه، فتكون كلّ المقولات الشرعية مُلغاة في غياب التوحيد. لذلك عدّت هذه المسألة من أوكد المباحث الشرعيّة وأسنى المقاصد في طلب الحكمة الإلهيّة. يقول ابن سينا مؤكّدا على منزلة السورة: « وهذه السورة دالّة على سبيل التعرّض والإيماء على جميع ما يتعلّق بالبحث عن ذات الله لا جَرَم هذه السورة معادلة لثلث القرآن».[1]

هل نقف على نفس الأسباب المبرّرة لاختيار السورة عند الشيرازي؟

يعرض الشيرازي في مفتتح رسالته عشرة أسماء لذات المسمّى ونعني السورة المقصودة ممّا ورد على لسان المفسّرين للقرآن، وما اختلاف الأسماء إلاّ تعبير عن منزلتها وتعظيم للمعاني المحمولة بها رغم ورود العبارة فيها مختصرة. يفيد اختلاف الأسماء تكثّرا وتطابقا في المعنى يتمّ بلوغه عن تنوّع منطلقات المفسّرين بين الكلامي والصّوفي والفلسفي.[2] ومن ثمّة لا تُحيل كثرة الأسماء على انقسام في هوية الواحد بل تكشف عن الوحدة والثراء فيها، مثلما سنكشف عنه في لحظة تالية من البحث، لنكون أمام وحدة وثبات لحقيقة الباري رغم تعدّد الأسماء واختلاف دلالاتها.

وذلك سبب أساسيّ في التوجّه لشرحها، يُدعّمه الشيرازي بما ورد في الشرع عن أسباب النزول، فالسورة ردّ إلهيّ في هيئة قول

---

(1) **تفسير سورة التّوحيد** ضمن **رسائل الشّيخ**، انتشارات بيدار، النّاشر 25 المظفّر1400، ص 320.

(2) تنبني تصورات الشّيرازي على نقد ما سبقه من رؤى الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوفة مثلما يشير إلى ذلك عديد الدارسين. ونذكر من بينهم جميلة محي الدّين البشتي، **صدر الدين الشيرازي وموقفه النّقدي من المذاهب الكلاميّة**، بيروت، دار العلوم العربيّة، ط1، 2008، ص57.

على التشكيك في حقيقته ووحدانيته، وإجابة دامغة على طلب وصفه ونعته ونسبته تعالى مثلما ورد في العديد من الأحاديث النبويّة السّؤال: ((«صف لنا ربك»، «انعت لنا ربك»، «انسب لنا ربك»))[1].

إذن ما يدعو إلى الانشغال بسورة التوحيد وتفصيل القول في ما ورد فيها من معان هو ائتلافها في المجمل حول موضوع التوحيد الذي هو أصل في القول الشرعي وقوام المبحث النظري عن المسائل الشرعيّة. تلك أهمّ مبرّرات الفيلسوفين لدراسة السورة، فهل تؤدّي وحدة العلل إلى تماثل المنهج ؟

2. **منهج قراءة سورة التوحيد عند ابن سينا والشيرازي:**

تسمح عادة قراءة كلّ نصّ ببلوغ معانيه وتجاوز الظاهر منها، وإذا لم يكن في الأمر اختلاف أو تشابه مع النّصوص الطبيعيّة شعريّة كانت أو نثريّة فإنّ ذلك يُثير التباسا حين يتّصل بنصوص الشرع على اعتبار خصوصيّة مصدرها. وهو ما دفع إلى الكشف عن طبيعة المنهج المعتمد من الفيلسوفين في دراسة سورة التوحيد. هل تخضع لنفس المسلك المعتمد في قراءة أي نص من القرآن أم إن لها خصوصيّة تستوجب أن يكون لها منهج ملائم؟ هل اعتمد ابن سينا والشيرازي التأويل في شرح السورة؟ وهل يحمل هذا المفهوم ذات الدلالة عند كليهما ؟

. منهج ابن سينا:

قصد تبيّن منهج ابن سينا في دراسة سورة التوحيد نرى أنّه من الضروري الإشارة إلى تصنيفه للنصّ القرآني إلى ثلاثة أصناف

(1) **تفسير سورة التّوحيد** ضمن مجموعة **رسائل فلسفيّة** لصدر الدّين الشّيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 430.

وفق الهيئة اللغويّة الوارد عليها. صنف يؤخذ فيه المعنى على ظاهره لخلوّه من الاستعارة مثل قوله تعالى: ﴿في ظلّ من الغمام﴾[1] (البقرة آ210). وصنف ثان مبني كلّه على الاستعارة والمجاز وجب تأويله حتّى نتجاوز ظاهره إلى الباطن فنكون أمام معنيين مجازي وحقيقي كقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[2] (الفتح آ10). ويُشار بالتأويل في هذا المستوى إلى فعل النقلة باللّفظ عن وضعه الأوّل المبني على التشبيه إلى آخر يُفيد التحقيق. أمّا الصّنف الثّالث من الآيات فمغاير للاثنين بالذات لأنّ ما يُؤثّث رمزيّته ليست العبارة في هيئتها الملفوظة بل في معناها، فالغموض لا يتّصل هنا باللفظ بل يلحق المعنى.

ننتهي وفق هذا التقسيم إلى إلحاق سورة التوحيد بالقسم الثالث الذي لا يُعتمد فيه التأويل بإطلاق أو يُعدم أيضا بإطلاق. فالعبارة هنا ليست بيّنة حتّى لا تحتاج إلى تأويل ولا إلى استعارة لتقتضيه حتما، ولسنا في وضع نقل لظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى غيره. فاللفظ هو ذاته لا يستوجب غير الكشف عن المعاني التابعة له والتي لا تظهر إلاّ عن شرح وتفصيل وتدقيق. لذلك يستعمل ابن سينا في سورة التوحيد عبارتي «الشرح» و«الإشارة» للإحالة على ضرورة فعل التفسير، لا التأويل القاضي بتجاوز الاستعارة والتّشبيه لبلوغ المعنى الحقيقي. ويُفيد التّفسير إيضاح عبارات يكتنفها الغموض في المعنى لورودها مجملة والكشف عن مقاصد خافية يستدعي بلوغها امتلاك أدوات مخصوصة. يقول ابن سينا عن خصوصيّة حضور مسألة التوحيد في القرآن:

(1) ورد هذا المثال في **الأضحويّة في المعاد**، تحقيق حسن عاصي، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتّوزيع، ط2، 1987، ص99.

(2) المصدر السّابق، ص100.

> ثمّ لم يرِد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر المهمّ شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التّوحيد ببيان مفصّل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه (تنزيها مطلقا عاما) جدًا لا تخصيص ولا تفسير له.[1]

تحتاج وفق ذلك سورة التوحيد إلى التفسير بما هو فعل تفكيك للمعاني التي وردت مطلقة والتحوّل فيها من المُجمل إلى المفصّل، قصد تجاوز السطحي والمحدود من المعنى لتنافيه مع طبيعة ذات الباري اللامتناهية. ذلك هو المنهج الذي سنّه ابن سينا في قراءة سورة التوحيد دفعت إليه الهيئة التي ورد عليها النصّ من جهة وطبيعة مضامينه من جهة ثانية. وينبني هذا المنهج على معايير تجعل العمل به على هذا الوجه مُستعصيا إلاّ على أهل الرجاحة والفطنة ممّن يمتلكون شدّة في قواهم الناطقة تُخوّل لهم اكتساب المقدّمات النظريّة اللازمة لفعل التفسير.[2]

. منهج الشيرازي:

اعتبر الشيرازي تدبّر القرآن مسألة لا تتنافى البتّة مع قول الشرع بل هو ضرورة اقتضاها السّعي إلى الإحاطة قدر الإمكان بما ورد فيه من مضامين، لذلك أنكر النهي عنه في قوله: «وكيف يكون النظر والبحث عن دلائل التوحيد والنبوّة والمعاد منهيّا عنه والقرآن مملوء منه»[3]. غير أنّ ذلك يُضبط عنده بمعايير تُجنّب كلّ زيغ عن النصّ أو تدفع إلى الاكتفاء بظواهره، وهو ما تجلّى في التمييز بين لفظي « النظر» و«الجدل» للكشف عن منهج دراسة القرآن على جهة التحقيق.[4]

(1) **الأضحوية في المعاد**، ص98.

(2) يقول ابن سينا: « ولزم أبناء الفطنة والرّجاحة أن يُسارعوا في اغتنام معانيه والتقرّب إلى فهم مغازيه « (**تفسير سورة التوحيد**، ص312).

(3) **تفسير سورة التّوحيد**، ص440 – 441.

(4) نقف على هذا التّفصيل في المصدر السّابق، ص440.

يُفيد النظر بلوغ ما خفي من أسرار في آيات القرآن والتفطّن لما فيها من حقائق غير ظاهرة والكشف عن دلالات متنوّعة لا تتبدّى عن النظر الأوّلي. فإذا أُريد كشف ما في سورة التوحيد من كوامن وجب تخيّر حسن النظر باعتماد التفسير والشرح قصد بلوغ حقيقة المعنى، مع تجنّب الجدل الفاسد الذي فيه تشتيت للدلالة نتيجة الإغراق في الترميز وما يؤدي إليه ذلك من إخفاء للمعنى بدل الكشف عنه.[1]

ينبني تدبّر القرآن إذن على النظر الذي يُفيد الجدل المحمود وهو الذهاب بالمعنى في الاتجاه المطلوب بعيدا عن المغالاة والتطرّف طلبا للبيان بما هو الوضوح والتجلّي كمقصد أقصى لفعل التدبّر. وتضمن هذه الطريقة من النظر تجنّب التأويل القائم على الإغراق في توليد المعنى عن تبديل حركات الألفاظ وتموضعها، فذلك يؤدّي إلى الجدل الفاسد المنهيّ عنه في الشرع وغير المقبول في الفلسفة لأنّ غرضه خارج عن الحقّ يتّصل بالغلبة ويدخل في باب المغالطة لا التحقيق. وبالجملة يُحمّل الشيرازي التأويل دلالة مخصوصة تستجيب لمعنى التفسير وتنأى عن اللبس ففي ذلك محافظة على صورة القول كما وردت في السورة وكشف عن معانيها التي لا تظهر. يقول في هذا الباب:

> إن مُقتضى الدين والديانة إبقاء الظواهر على حالها، وأن لا يُؤوّل شيء من الأعيان التي نطق بها القرآن والحديث إلا بصورتها وهيئتها التي جاءت من عند الله، فإن كان الإنسان ممّن خصّه الله بكشف الحقائق

---

(1) ينتمي تأويل الشّيرازي وفق بعض القراءات إلى التّفسير الشّيعي، ونرى في ذلك بعض المغالاة لنظرا لتقوّم تأويله على مزيج بين الصّوفي والكلامي والفلسفي. يمكن العودة مثلا إلى مقال محسن صالح، «منهجيّة صدر المتألّهين في التّفسير القرآني»،ضمن أعمال مؤتمر تحت عنوان **صدر المتألّهين والفلسفة المعاصرة**، انتشارات بياد حكمت إسلامي، 2001، ص43- 53.

والمعاني والأسرار وإشارات التنزيل ورموز التأويل، فإذا كوشف بمعنى خاصّ أو إشارة وتحقيق قرّر ذلك المعنى من غير أن يُبطل ظاهره فحواه، وتناقض باطنه مبناه، وتخالف صورته معناه.[1]

تدبّر القرآن إذن عمليّة دقيقة ومعقّدة تحتاج إلى دراية بمقتضيات اللغة وبالأصول الشرعيّة والنظريّة لذلك عُدّ فعلا انتقائيّا لا يتأتّى إلاّ للقادرين على الالتزام بهذه الشروط، وعلى ذلك سار الفيلسوفان في تفسير سورة التوحيد.

3. **المقدّمات النظريّة الفلسفيّة المعتمدة في شرح سورة التوحيد:**

يُعدّ الانطلاق من مُسلّمات نظريّة تضمن تأويل القرآن على النحو المحمود ضرورة، فهي بمثابة الضّوابط المانعة للزّيغ والمحافظة في نفس الوقت على منزلة التوسّط بين الصورة والمادّة في العبارة. تُمكّن المقدّمات النظريّة من التفسير والتفصيل في القول وبالتّالي نيل بواطن السورة مع المحافظة على المعنى الظاهر الحاصل الذي ينأى كل من ابن سينا والشيرازي عن تجاوزه إلى نقيضه أو مُخالفه في سعي للكشف عن وجوه أخرى غير معلومة تُدعّم الدلالات الأولى الظاهرة وتزيدها تأكيدا.

. **ابن سينا:**

اعتمد ابن سينا في تفسير سورة التوحيد على جملة من المقدّمات نختزلها في تصوّره الوجود ولواحقه لاتّصاله الوثيق بما يوجد في السورة من مضامين[2].

(1) الشّيرازي، **مفاتيح الغيب**، تصحيح وتقديم محمّد خواجوي، تهران، 1984، ص87.

(2) نجد اهتماما بمسألة حضور البنية الميتافزيقية لابن سينا في تفسير سورة التّوحيد خاصّة في المستوى المفهومي ضمن مقال:
Daniel De Smet & Meryem Sebti, Avicenna's Philosophical Approach =

- الإقرار بمبدأ الوجود: يفصل الشيخ في الوجود بين الواجب والممكن[1] ويجعل الأوّل هو الدليل على تأكّد الوجود، وينسب كلّ ما عداه إلى ممكن الوجود الذي لا يمتلك صفة وجوده بنفسه بل بغيره. يقول في **الشفاء**: «أوّل الأشياء الواجب تصوّرها الواجب لأنّ الواجب يدلّ على تأكّد الوجود».[2]

يُجيز الانطلاق من هذه المسلّمة تفسير الاتّجاه المجمل للسورة الذي يستبطن تأكيد وجود الواجب في تقابل تامّ مع الممكن، وعليه وجب التسليم بهذا المعطى الوجودي كأصل لفهم غيره الذي يليه.

- حقيقة الواجب: يُعدّ واجب الوجود مبدأ للكلّ يرتفع عن كلّ نديّة أو ضديّة أو اشتراك بأيّ وجه من الوجوه بما سواه، وهو الحقّ المطلق والأمر المحقّق بالفعل، يقول الشيخ في ذلك: « وكلّ واجب الوجود فهو حقّ لأنّ حقيقة كلّ شيء خصوصيّة وجوده الذي يثبت له، فلا أحقّ إذن من واجب الوجود»[3].

تنبني علل مغايرة الواجب للممكن بالذات على طبيعة الأوّل، فهو المتفرّد في المبدأ والكينونة. ويُيسّر اعتبار هذا الأمر فهم ما نُسب إليه في السورة من وحدة في الهويّة على ما سنفصّل لاحقا.

- to the Qur'an in the Light of His Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ, *Journal of Qur'anic Studies* 11.2, Edinburgh University Press, 2009, p 134–148.

(1) يفصل ابن سينا منطقيّا بين الممكن والواجب، إذ يُفيد الإمكان الامتناع سلبا وإيجابا وأيضا سلب الضرورة في العدم والوجود لذلك لا يستوي ارتباطه بالواجب المتّصل بالضرورة من كلّ الوجوه. ومثل هذا الفصل هو الذي أقيم بمقتضاه إقرار مغايرة الواجب بالذات للممكن في ميتافزيقا ابن سينا. عد في هذا الباب مثلا إلى **الإشارات والتّنبيهات**، طبعة ليدن، بريل، 1892، ص34-35.

(2) **الشّفاء**، **الإلهيات**، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، تحقيق قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960، ج1، ص36.

(3) **المصدر السّابق**، ج 2، ص356.

- مبدأ الصّدور: الوجود في كلّيته مشروط بواجب الوجود وكلّ الموجودات صادرة عنه لأنّه خلو من كل هيولى مرتفع عن الانقسام واحد بالذات دائما، صدور مخصوص يقول فيه الشيخ: « فليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكلّ عنه».[1]

إذا كان الكلّ مشروطا بالأوّل في الوجود فلا مانع من التنويه بذلك، وهو ما تحيل عليه كامل سورة التوحيد، فهي دعوة ظاهرة إلى الإشادة بالقدرة الإلهية في دلالاتها المتعدّدة.

- مبدأ العليّة: يرتفع واجب الوجود عن كلّ علّة إذ لا يستوي أن يكون معلولا بغيره وهو المبتدأ والمبدأ لكلّ شيء وهو المقوّم بذاته وعلّة كلّ ما سواه، ولا يجوز ربطه بعلّة وهو واجب الوجود. يقول ابن سينا: « فبيّن أنّه إن كان لواجب الوجود بذاته علّة لم يكن واجب الوجود بذاته، فقد ظهر أنّ الواجب الوجود لا علّة له».[2]

تُمثّل هذه المسائل بعض الأصول النظريّة التي تأسّست عليها الميتافزيقا السينويّة، والتي نعتقد أنه تمّ وفقها شرح سورة التوحيد وبذلك نُبرّر اختيارها عن غيرها من المقدّمات. ونشير في هذا المستوى إلى منزلة الخلفيّة المنطقيّة في بناء التصوّر الإلهي لابن سينا بشكل عام وهو ما جعل فهم تفسيره للسورة مشروطا بهذه المقدّمات. لذلك سنقف في نتائج الشرح على تماثل شديد بين ما ذُكر في الأصول وما قُدّم في التفسير خاصّة ما اتّصل منه بخصوصيات واجب الوجود كالقول بتفرّده وامتناع الكثرة عنه. فكيف طبّق هذه المبادئ المنطقيّة في شرح سورة التوحيد؟

---

(1) **نفسه**، ص402.

(2) **الشفاء**، **الإلهيات**، ج1، ص38.

. **الشيرازي:**

يمكن اختزال مقدّمات الشيرازي المتّصلة بقراءة سورة التوحيد في مبدأين أساسيين:

- مبدأ الوجود: ينقسم الوجود إلى ممكن وواجب وعن الثاني يتمّ تحقّق الوجود بل ويجعله الشيرازي شرط تحقّق الموجود والموجوديّة كما ورد في قوله: «إنّ النظر في مفهوم الوجود والموجوديّة لا يمكن تحقّقه إلاّ بالواجب، إذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقّق موجود أصلا».[1]

- طبيعة وجود الواجب: يعتبره الشيرازي ذا وجود مطلق متحقّق بجميع الاعتبارات وعلى نفس المرتبة من كلّ الجهات، ويقول في تأكيد خصوصيّة وجوده: «بخلاف الواجب بالذات فإنّه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب، فكأنّه استقرّ على ما هو عليه. فتحدّس من ذلك معنى الوجود وعدمه».[2]

نستنتج من خلال هذين المبدأين اعتماد مقدّمات من طبيعة فلسفيّة. فالوجود في تقسيمه وطبيعته أمر تمّت مناقشته منطقيّا مع ابن سينا. ممّا يُثبّت حضور الخلفيّة الفلسفيّة في شرح الشيرازي بل والسينويّة تحديدا وسيكون لذلك دور حتما في تقريب نتائج الشرحين[3].

---

(1) **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، تحقيق أحمد احمدي، تهران، 1380، ج7، ص26.

(2) **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكماليّة**، تصحيح وتحقيق محمد خامنه، تهران،1378، ص25.

(3) تشير جميلة البشتي في كتابها **الشّيرازي وموقفه النّقدي**... إلى نقل الشّيرازي في **الأسفار** لدليل ابن سينا الوجودي، ص97. يؤكّد ذلك ما ذهبنا إليه من تطابق في اعتماد الأصول الفلسفيّة بين الفيلسوفين.

-حدوث العالم: يوجد العالم وفق هيئة من الترتيب والنظام والوحدة تُحيل ضرورة على أنّه مُحدث وأنّ له محدثا أخرجه على تلك الشاكلة دون غيرها تبعا لعلمه وقدرته، فيكون العالم حجّة عل ثبوت تحقّق إله العالم الواحد. يقول في هذا الباب:

> لمّا علمت أن الباري – جلّ اسمه- مبدأ سلسلة الممكنات كلّها، وهو أزليّ غير حادث، أو يكون أسباب متعاقبة كلّ منها سبب للاحقه، فيجب أن ينتهي السلسلة إلى سبب هو علّة العلل كلّها، فإذن قد ثبُت أن العالم الجسماني حادث بجميع ما فيه.[1]

يلتقي الشيرازي في دليل الحدوث مع المتكلّمين، فقد أفاد ممّا ذهب إليه الأشاعرة والمعتزلة من أمر الحدوث لكل الموجودات وما يستوجبه ذلك ضرورة من حادث. وزاد في تدعيمه من خلال توسيعه ليشمل مبدأ الحركة الجوهرية في الأجسام.[2] غير أنّ ذلك لا يعني تفرّد المتكلّمين بهذا الدليل فالفلاسفة تحدثوا عن مبدأ الصّانع وموجب الوجود أيضا تبعا لأسس منطقيّة.

ننتهي مع الشيرازي إلى الإقرار بأنّ مبدأ واجب الوجود من الثوابت التي لا تستوي معالجة مسألة من المسائل دون اعتبارها، وإلى أنّ تحصيل أيّ معرفة عنه وإدراك ذاته أو صفاته مشروط بوجوده. يمثّل ذلك عِماد الخلفيّات النظريّة الواجب اعتبارها في دراسة تفسيره لسورة التوحيد ونجد فيها اشتراكا مع ما وُجد عند ابن سينا ربّما يظهر بجلاء في مستوى نتائج قراءة السورة، رغم الاختلاف الحاصل في مستوى الخلفيّات المذهبيّة إذ نجد الشيرازي أكثر انشدادا لآراء المتكلّمين في هذا الباب.

(1) **المظاهر الإلهية**، ص 66.
(2) يمكن الإفادة في هذا الباب من المرجع السّابق، ص85.

4- نتائج تفسير سورة التوحيد عند ابن سينا والشيرازي:

. تفسير ابن سينا:

ترِد عناية ابن سينا بسورة التوحيد في إطار بيان وحدانيّة الباري والكشف عن براهين تحقّقها ممّا لم يرِد صريحا، واقتضى قولا مفصّلا يُترجم سعيا للنقلة في المعنى من العام الظاهر إلى الخاصّ المستتر.

يُعدّ لفظ «الهو» أساسيّا في السّورة نتيجة نِسبة كلّ المعاني الواردة فيها إليه، لذلك وجب أن يكون له دلالات من جنس منزلته. وهو ما دعا إلى تجاوز اختزال «إله» في اسم الإشارة كما يوجد في اللغة الطبيعيّة للإحالة على المطلق الذي لا يحتمل أيّ تعيّن لأنّه يفيد هويّة مخصوصة. يعود «الهو» إذن على هويّة ذاتيّة تبدأ من الذات وتنتهي إليها في عمليّة داخليّة لا تحتاج فيها إلى ما سوى ذاتها، هذا الهو غير قابل للتبديل أو التحويل ثابت في هويّته التي لا يستمدّها من غيره البتّة فهو قِوام ذاته. ننتهي وفق هذا التسلسل إلى أن الهو هويّته من نفسه وثابتة لا تتأثّر بما سواه إيجابا أو سلبا وذلك ما يُحدّد وجوده المخصوص. فالهو له هويّة مطلقة متلائمة مع طبيعة وجوده لذاته لا لعلّة أخرى وهو ما ينسب إلى واجب الوجود فحسب، وذلك مضمون الاستنتاج السينوي الذي ورد فيه: «فإذن كلّ ممكن فهويّته من غيره فالذي يكون هويته لذاته هو واجب الوجود».[1]

يكشف ابن سينا عن طبيعة هذه الهويّة من خلال إقرار التلازم بين الهويّة والماهية في ذات الباري، وعليه يبقى هو الذي وجوده من نفسه ولنفسه وبنفسه يعود على واجب الوجود دون غيره. يقول: «المبدأ الأول هو هو لذاته فإذن وجوده عين ماهيته».[2]

(1) تفسير سورة التّوحيد، ص313.

(2) نفس المصدر والصّفحة.

نستخلص مع ابن سينا إذن دلالتين أساسيتين للفظ **الهو**، أوّلها نسبة المطلق إلى هويّة الباري وثانيا اعتبار هويّته عين ماهيته وعنهما يتأتّى المعنى الأوّل لوحدانيّة واجب الوجود. يكتفي ابن سينا بهذا القدر من القول عن الذات الإلهيّة لا عن قصد واختيار بل نتيجة إلزام فاللفظ لا يستوفي دلالة هذه الماهية و غير قادر على قول كنهها، يقول متحدّثا عن ذات الباري: «وتلك الهويّة والخصوصيّة معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه إلا بلوازمه».[1]

نرى في هذا القول إقرارا من ابن سينا بعدم استيفاء الاسم للمسمّى اعتبارا لعظم الثاني ومحدوديّة الأوّل، فأمام خصوصيّة هويّته تنفد الأسماء وتنتهي ونظرا إلى عدم وجود أسماء مناسبة تستوفي المعاني الموجودة كان لا بدّ من اللوازم لبلوغها.

اللوازم هي هذا القرين أو الصفة الضروريّة التي لا يستوي الكشف عن حقيقة الحدّ دونها.[2] ومنها السلبيّة والإضافية والجامعة للاثنين وهي الأفضل لأنّها تأتي على كلّ المعاني المطلوبة، ومن ثمّة عُدّ لفظ الله لازمة جامعة فنِسبته إلى الغير سلبيّة وانتساب الكلّ إليه إضافي. الإلهيّة إذن هي اللازم القريب الذي يُفيد في تعريف الهويّة بشكل مستوفى فما يقتضيه هو لذاته هو وجوب وجوده وذلك يجعله مبدأ لكلّ ما عداه، واجتماع مبدأ وجوده ووجوب وجوده في الإلهيّة جعلها أقرب اللوازم ووردت بعد «الهو». يقول ابن سينا متحدّثا عن التعريف الحقيقي لهويّة الباري:

(1) **تفسير سورة التّوحيد**، ص313.
(2) اللازم مفهوم منطقي يقترن بالماهية وهو تابع ضروري لها ولا يدخل في حقيقتها. يقول ابن سينا في **الإشارات**: «فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها»، ص8-9.

التعريف الحقيقي هو أن يُذكر في التّعريف اللازم القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته لا لغيره والمبدأ الأوّل لا يلزمه لازم أقدم من وجوب الوجود فإنّه هو واجب الوجود وبوساطة وجوب وجوده يلزمه أنّه مبدأ لكلّ ما عداه.[1]

المبدأ الأوّل واحد بالكلّ وحدة مجرّدة وبساطة محضة لذلك يرتفع عن المقوّمات التي تستوجب التركيب ويفترض اللوازم. فتعريف البسائط باللوازم أقرب إلى التحقيق في النفوس «وموصل الذهن إلى حاقّ الحقيقة» كما يقول الشيخ، والمقصود حقيقة ماهية الباري، وهو ما يُفسّر التأكيد على هذه اللوازم في شرح ماهية هوّيته.

يُحيل لفظ **أحد** في تفسير ابن سينا على أقصى مراتب الوحدة والوحدانيّة، فهو أحد مطلقا أي لا كثرة تعتريه من أيّ وجه وواحد من جميع الوجوه، أي ليس كمثله شيء وغير قابل للتجزّؤ والقسمة. نكون بذلك أمام وحدة في الهويّة البسيطة والمحضة لا تُقال إلاّ على «الهو»، الله إذن هـو هو أي هويّته لذاته لا لغيره وذلك مضمون الآية الأولى: ﴿قل هو الله أحد﴾.

يعرض ابن سينا للفظ **الصّمد** دلالتين من أصول لغويّة مُجوّزا إمكان اعتبار المعنيين في تفسير السورة للسبب التالي: يُفيد المعنى الأوّل أن الصمد هو الخالي من الجوف لذلك يُنسب إلى كلّ ما وجوده في مادّة وماهيته تتّصل بالمادّة وقابلة للانحلال، وهذا معنى سلبي وجوب الوجود خلو منه، فهو بريء من كلّ مادّة. أمّا المعنى الثّاني فإضافي لأن الصمد تُفيد السيّد الذي يعود إليه الكل وذاك وضع الذات الإلهية. تصبح الصمديّة لازمة من اللوازم المضاعفة التي تلحقُ بالهويّة الإلهيّة لتأكيد خصوصيتها.

(1) **المصدر السّابق**، ص315.

ورد شرح ابن سينا للآية: «لم يلد ولم يُولد» تابعا وتتمّة لما ذُكر سابقا إذ يمتنع عن واجب الوجود فعل التولّد وإنتاج الشبيه والمثيل لأنّه الوحيد الصمد الذي يعود إليه الكلّ ويحتاج إليه، وهو موجد الوجود الفائض عنه. يستدلّ الشيخ على صحّة هذا التفسير ببرهان طبيعي ذلك أن التولّد يُفيد ظهور المثيل بعد الانفصال عن الأصل وهذا مخالف جوهريّا لذاته الذي ليس كمثله شيء. كما أن الانفصال يفترض الانفعال لأنه يشترط المادّة لحصوله، لذلك يمتنع سحبه على الباري الذي هويّته ماهيته، يقول في هذا الباب: «واجب الوجود ماهيته هويته فإذن لا يتولد عنه غيره ولا يتولد هو عن غيره».[1]

تُفيد الآية: «لم يكن له كفوا أحد» في شرح الشيخ انعدام التكافؤ في قوّة الوجود الذي يؤخذ من جهتين، أوّلا امتناع التساوي في الماهية النوعية، وثانيا امتناع التساوي في الماهية الجنسيّة، أي رفع كل مساواة له من جهتي النوع والجنس. يُحيل على امتناع حصول الأوّل (أي التساوي في الماهية النوعيّة) مضمون الآية السابقة المؤكّدة على انعدام التولّد، فماهيته مخصوصة وفريدة ترتفع عن كلّ اشتراك. لذلك التساوي معه معدوم أصلا. أمّا البرهان على امتناع التساوي في الجنس فيتأتّى عن كونه واجب الوجود والتكافؤ معه في هذا المستوى يفرض أن يكون وجوده حاصلا عن علّة وهذا ممتنع لوجوده بذاته.

نقف مع ابن سينا على أن مضمون سورة التوحيد إجمالا هو الكشف عن حقيقة الذات الإلهية وفقا للترتيب التالي:

-حقيقة ماهيته ولوازم ماهيته وهذا ما بلغه الشيخ عن تدبّر لفظي الهو والله.

---

(1) تفسير سورة التّوحيد، ص319.

-طبيعة ذاته بما هي الوحدة والصمديّة وتمّ بلوغها عن تفصيل القول في عبارتي أحد وصمد.

-منزلة الذات وهي التفرّد ورفع كل تكافؤ ومساواة معه في الوجود وقد أحالت عليها آية بكاملها.

-الآية الأخيرة إذن بمثابة النتيجة لما سبق من مقدّمات، فهو لا يساويه أحد لأنّ ماهيته مخصوصة ولا يحتمل التركيب والتكثّر من كلّ الوجوه.

-ورد شرح ابن سينا لسورة التّوحيد متلائما مع طبيعة المقدّمات النظريّة المؤسّسة لتصوّره الفلسفي، ويحيل ذلك على القول بالموازاة بين التحقيق الفلسفي والتحقيق الشرعي رغم اختلاف الأدوات في كلا القولين.

. تفسير الشيرازي:

يأتي الشيرازي في شرحه على كامل ألفاظ السّورة ويحلّل أسباب تموضعها على تلك الشاكلة ليرِد عمله جامعا بين الشرح اللغوي والتفسير النظري ممّا لا نجده عند ابن سينا. ونشير إلى أنّنا لن نأتي على هذا التوازي بشكل مفصّل بل سنكتفي منه بالمعنى المجمل مع التركيز على التفسير الفلسفي.

يحتلّ لفظ «الهو» منزلة مخصوصة من سورة التوحيد تعكسها طبيعة الدلالات التابعة له، إذ يُعدّ من «الأسماء العظيمة»[1] التي يُشار بها إلى «الذات البحت من غير اعتبار صفة معها».[2]

(1) يُميّز الشّيرازي بين الاسم الذي يُعدّ عين ماهية الذات وبين الصّفة التي تعتبر علامة للذات الموصوفة في (**المظاهر الإلهية**، ص37). فالاسم ليس مجرّد لفظ إذا اتّصل الأمر بأسماء الله الحسنى بل المراد به عين الأمر ذاته وعليه فالهو تفيد هويّة الباري بكل ما تحتويه من عظمة في المعاني.

(2) **تفسير سورة التوحيد**، ص445.

الهو إذن اسم يُفيد دلالة المسمّى أو بالأحرى يُحيل عليه بذاته وليس صفة خارجيّة تُحمل عليه، فهو عين ذاته، وعليه فهو اللفظ الذي يستوفي دلالة هذه الذات ويستبطن كل المعاني الممكنة في تعظيمها. يذكر الشيرازي منها الاعتراف الضّمني والبالغ بعظمة الله ووحدانيته وبوجوده المحقّق مقابل العدم المحض الذي يصيب غيره. كما يستدلّ الملاّ صدر على هذه العظمة -أي القوّة في الوجود الفريد والأزلي- بتركيب اللفظ الذي فيه جمع بين أوّل مخارج الحروف وأقصاها وما يحيل عليه ذلك من دلالة على أن الله هو الوجود ومنتهاه.[1]

تتأكّد هذه المعاني بلفظ **الأحد** فهو المتفرّد بهذه الذات المحضة الخالية من كلّ تركيب أو تجزّؤ، لذلك عُدّ مبدأ الوجود الذي لا يقبل المشاركة بأيّ وجه في الإلهية. الله أحديّ الذات

وتلك علّة عدم افتقاره إلى غيره، ولذلك هو أيضا **الصّمد** الذي يحتاج إليه الكلّ لغناه وافتقار غيره إليه دائما. تكون الصمديّة بهذا المعنى مُختصّة به تعالى فلا يكون في الوجود إله سواه.[2]

تتميّز الآية التالية: «لم يلد ولم يولد» وفق تفسير الشيرازي بتكرار النفي الذي يحيل على استمراره واستغراقه لترجمة التنزيه المطلق عن الولديّة والمولوديّة للخالق.

يفسّر الشيرازي ذلك بصنفين من الأدلّة طبيعيّة ومنطقيّة، مضمون الأولى أن هذه الأمور من خواصّ الأجسام ممّا لا ينسحب

(1) نفس المصدر والصّفحة. يقول الشيرازي مشيرا إلى خصوصية اسم الله:« والحقّ أنّ كلّ اسم وُضع لمعني واحد جمليّ متألّف من معان متعدّدة عند التّفصيل بالفعل أو بحسب التّحليل، يدل عليها ألفاظ متعدّدة يكون الأوّل محدودا والثّاني حدّا، وهكذا معنى اسم الله بالقياس إلى جميع الأسماء الحسنى»، **تفسير القرآن الكريم**، لبنان، دار التعارف، ط2، 1998، ج1، ص50.

(2) **تفسير سورة التّوحيد**، ص458.

على الباري. أمّا الثانية ففيها أن الإقرار بالولدية والمولودية يفترض المشاركة وبالتالي التركيب وهذا خلف لأن ذلك يُصيب ممكن الوجود لا الواجب. ويعتبر الشيرازي أن ما ورد في هذه الآية بيّن بذاته لا يحتاج إلى كثير تفصيل إذ يقول: «وهذه المطالب لوضوحها وظهورها لا يحتاج إلى الاستدلال فضلا عن الإكثار فيه».[1]

يرى الشيرازي أنّ الوجود الفريد للباري لا يستدعي كثير شرح وتبيان. إذ يمكن تحصيل ذلك عن طريق الفطرة والمقصود الشعور الباطني بهذا الوجود والتسليم بأنّه بداهة لا تحتمل الارتياب. لذلك لا فائدة من خوض هذه المباحث المحسومة فطريّا بل لعلّ الإلحاح في إثارتها يدخل في باب الجدل الفاسد. يقول مؤكّدا على منزلة المعطى الفطري في تفسير طبيعة الوجود الإلهي: «والحقّ أنّ معرفة وجود الواجب أمر فطريّ لا يحتاج إلى برهان وبيان».[2]

ومنتهى سورة التوحيد تأكيد لما ورد في بدايتها، فالله الواحد الأحد فريد في وجوده، ليس له كفؤا أو مثيلا ولا يُعادله شيء من الموجودات. تُرفع بذلك كلّ مساواة مع غيره من كل الجهات أي في المقدار والهيئة. فهيئة وجوده مغايرة بالذات لما سواه لأنّه الواجب وغيره الممكن، وهو الأول وغيره الفناء، كما أن له من الصفات ما لا يستوي فيه مع أحد فهو العلم والقدرة والرحمة تصيبه على سبيل الإطلاق واللاتناهي، وبعبارة الشيرازي فإنّ: «أحدا من الممكنات لا يكون مساويا له لا في الوجود ولا في شيء من الصفات».[3]

(1) **نفسه**، ص460.
(2) **المظاهر الإلهية**، ص22.
(3) **سورة التّوحيد**، ص461.

وبالجملة يمكن اختزال التوجّه العام لشرح سورة التوحيد عند الشيرازي في النقاط التالية:

-إبطال الآراء الفاسدة في الألوهيّة وفي مبدأ الوجود.

-نفي الكثرة عنه وتأكيد وحدانيته.

-نفي الجوهرية عنه فماهيته عين إنيته.

-نفي العرضية والإمكان عنه.

-إبطال القول بالاشتراك في الوجود.

-التّأكيد على أنه واجب الوجود لذاته.

يترجم ذلك كثافة معاني سورة التوحيد التي يستحيل الإتيان عليها تامّة لأنّها مكوّنة من «كلمات إلهية وهذه غير قابلة للفناء والانتهاء»[1] مثلما ورد في رسالته. لا يشار بالكلمة في هذا الموضع إلى اللفظ، لذلك يميّز الشيرازي بين الكلمات القرآنيّة والكلمات الآفاقيّة والأنفسيّة. فالأولى أزليّة محال أن تنفد لأنّها تعبير عن مظاهر إلهية، أما الثانية فتتميّز بقابليتها للفناء والمحدوديّة.[2]

نقف مع ابن سينا على استنتاج شبيه إذ يقول:«فهذا ما وفقت في الوقوف عليه من أسرار هذه السورة الكريمة العظيمة».[3] لا يتسنّى وفق الفيلسوفين إذن استيفاء الكلام الإلهي، وحسبهما الاجتهاد في إدراك جزء من أسراه من خلال توفّر الطاقة والقدرة والأدوات.

(1) الشيرازي، **تفسير سورة التوحيد**، ص469.

(2) نقف على حد الشيرازي للكلام وأصنافه في **المظاهر الإلهية**، ص 105.

(3) ابن سينا، **تفسير سورة التوحيد**، ص321.

خاتمة:

لعلّ أبرز ما يمكن الانتهاء إليه في خاتمة هذا العمل هو ائتلاف قول الفيلسوفين حول حقيقة التوحيد كمضمون أساسي للسورة، وأنّ ظاهر لفظها يُخفي الكثير من المعاني الواجب الكشف عنها. غير أن وجوه الاختلاف كثيرة ولعلّ أبرزها طبيعة التفسير المنسوب إلى كلّ فيلسوف. فشرح ابن سينا قائم على وجهة برهانيّة بالأساس، أمّا شرح الشيرازي ففيه مراوحة بين أدلّة الشرع والبرهان مع اعتماد الأصول اللّغوية. ذلك لم يغيّر كثيرا في طبيعة النتائج التي بقيت متشابهة، ولكنه جعل التفسير الأوّل يظهر مختزلا مقابل الثاني الذي بدا فيه القول مفصّلا وقابلا للفهم عند غير الفلاسفة ونجده أقرب إلى التصوّف منه إلى الفلسفة.

نلمس في شرح الشيرازي نفسا صوفيّا بدا بيّنا في عديد المواضع من الرسالة. ففي مستوى شرحه للفظ التوحيد جعل له مراتب، منها المتوقّفة عند اللّسان ومنها المعتمدة على الجَنان ومنها الجامعة للاثنين.[1] ويُشار بالعبارة إلى القلب في الإنسان[2] لصفائه ووضعه المُستتر، لذلك اعتبره الشيرازي طريقا للعرفان. فالعارف يدرك معنى التوحيد عن المشاهدة وهي أعلى المراتب الممكن بلوغها في معرفة توحّد ذاته تعالى. و يشير سيّد حسين نصر إلى أنّ لفلسفة ابن عربي تأثيرا في تصوّرات الشيرازي ضمن باب التصوّف: «من المهمّ أن نُدرك مدى تبحّر الملاّ صدرا بالمبادئ الصّوفيّة أو العرفان لا سيّما تعاليم ابن عربي».[3]

---

(1) الشّيرازي، **تفسير سورة التّوحيد** ، ص431.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة جَنَن.

(3) سيّد حسين نصر، « تعاليم صدرا»، ضمن كتاب **فلسفة صدر المتألّهين الشّيرازي المباني والمرتكزات**، دار المعارف الحكميّة، ط1، 2008، ص65 .

نقف هنا عند التأثير المضاعف لضربي الفلسفة المشائيّة والعرفانيّة في فلسفة صدر الدّين الشيرازي ممّا أضفى على فكره خصوصيّة لا نجدها عند غيره من الفلاسفة. لذلك تحتاج مسألة تأثير تصوّف ابن عربي الفلسفي في فكره إلى عناية مخصوصة تدفع للنّظر فيها ضمن مواضع أخرى.

قضية المعاد بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي

أ. منى أحمد أبو زيد

ملخص:

تعرض هذه الورقة البحثية موقف كل من ابن سينا والشيرازي من قضية المعاد .فقد عرض ابن سينا لها في مواضع متفرقة من كتبه المشائية، وخصص لها بعض رسائله المشرقية .وكان له موقف خاص خالف،فيه جموع المتكلمين. أما صدر الدين الشيرازي، فكان له رأي آخر من هذه القضية، عرض له في كتابه **الأسفار الأربعة** وخصص له أكثر من رسالة لشرح موقفه. ويعد ملا صدرا من المتأثرين بابن سينا وفلسفته في بعض جوانبها، ولكنه خالفه في قضية المعاد. فكلاهما يقر بوجود المعاد وضرورته، ولكنهما اختلفا في كيفيته. رأى ابن سينا أن المعاد للنفس، وقدم الأدلة العقلية التي تثبت ذلك. أما البعث الجسماني، فإن دليله الوحيد هو ما ورد في الشرع، وهو موجه لخطاب العامة، لتحفيزهم على الالتزام بتكاليف الشرع من أوامر ونواه. وخالف الشيرازي ابن سينا في هذه المسألة، ويرجع أساس الاختلاف إلى أمرين أساسيين: الأمر الأول :منهج الإدراك، إذ أنّ ابن سينا حصر الإدراك الإنساني في المنهج العقلي المشائي الجاف، أما الشيرازي فهو مع إقراره بالمنهج العقلي رأى أن هناك منهجًا آخر يعين الإنسان على المعرفة وهو منهج الكشف والوحي. وهكذا جمع الشيرازي بين البراهين العقلية والمفاهيم الكشفية والتصورات الدينية لمعرفة حقيقة المعاد. الأمر الآخر :غموض المسألة، حيث إن العقول قد تعجز عن إدراك كُنه الحقيقة في أمر المعاد؛ بل قد يصعب على الفلاسفة إدراكها. وقد نسب البعض الشيرازي إلى طائفة القائلين بالبعث الجسماني فقط، وبناء على موقفه هذا هاجم ابن سينا. إلا أن الحقيقة غير ذلك، ونصوص الشيرازي تثبت أنه من القائلين بالمعادين :الروحاني والجسماني. وهذا الاختلاف والتباين في قضية المعاد بين ابن سينا والشيرازي يطرح عدة إشكاليات نتناولها في هذه الدراسة.

مقـدمة:

تُعد قضيّة المعاد من أكثر المسائل الفكرية والدينية إثارة للجدل في تاريخ الفكر الفلسفي بوجه عام، والفكر الإسلامي بوجه خاص. فهي إحدى العقائد الدينية الأساسية في الإسلام، وهي كذلك واحدة من ثلاث مسائل كفَّر فيها الغزالي (ت505هـ) الفلاسفة في كتابه **تهافت الفلاسفة**، وكانت سببًا في الهجوم على الفلسفة والفلاسفة في المشرق العربي، واتهامهم بالكفر والزندقة. ولم تسلم الفلسفة في المغرب العربي من آثار هذا الهجوم، وظل فلاسفته يعانون من آثاره، خاصة بعد انتشار المذهب الأشعري هناك.

وتتناول هذه الدراسة قضية المعاد عند أكبر فلاسفة المشرق، وهو ابن سينا (ت428هـ)، الفيلسوف الذي ركز الغزالي على فلسفته- في عرضه لأفكار الفلاسفة من خلال كتاب **مقاصد الفلاسفة**- وكانت تلك الفلسفة أساسًا لما تناوله بعد ذلك من هجوم في كتاب **التهافت**.

وتقدم هذه الدراسة مقارنة بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي (ت1050هـ) في قضية المعاد لنرى كيف تطورت من ابن سينا حتى الشيرازي، وكيف تناولها كل منهما.

لقد حاول الشيرازي تقديم تصور جديد لقضية المعاد يخالف ما كان عليه المتكلمون والفلاسفة، حتى يتجاوز تهمة التكفير، بل إنه قدم تبريرات عقلية ودينية تؤكد أن هذه التهمة لا محل لها، مبررًا موقف ابن سينا والغزالي، من خلال منهج جديد، لا هو بالمنهج الكلامي المعروف، ولا بالمنهج الفلسفي الخالص، بل مزيج من الأدلة البرهانية، انطلاقًا من النصوص الدينية والمعرفة الكشفية، فجمع في

منهجه بين العقل والدين والكشف، وقدم فلسفة جديدة أطلق عليها اسم «الحكمة المتعالية».

أولاً: مؤلفات ابن سينا والشيرازي في المعاد:

اختلف ابن سينا عن الشيرازي في طريقة تناول مسألة المعاد بالبحث والدراسة. فقد تناولها ابن سينا بصورة موجزة في بعض مؤلفاته المشائية، مثل كتاب **الشفاء** و**النجاة**، ولم يعرض لها بشكل مفصل، وإنما عرض لها ضمن موضوعات أخرى، خاصة بالنبوة.

أما في رسائله المشرقية، فقد أشار إليها إشارات موجزة، وخصص لها رسالة واحدة هي الرسالة **الأضحوية في أمر المعاد**، وهو في كل هذه المؤلفات يشير إلى المسألة إجمالاً دون تفصيل- فيما عدا **الأضحوية**- وقد يلتبس أحيانًا على القارئ معرفة رأيه الحقيقي.

أما الشيرازي، فقد تناول قضيّة المعاد في أكثر مؤلفاته؛ بل خصص لها مؤلفات بعينها، وكان أكثر توسعًا ووضوحًا من ابن سينا. ممّا يجعلنا نتساءل عن السبب وراء ذلك: هل هو تكفير الغزالي للفلاسفة في هذه المسألة، فأراد الشيرازي أن يصحح هذه الرؤية؟ أم أن له موقفًا خاصًا أراد أن يبينه؟ والإجابة عن هذا السؤال سنتركها إلى نهاية البحث والتعقيب.

ومن المؤلفات التي عرض فيها الشيرازي قضية المعاد، نذكر:

- كتاب **المبدأ والمعاد**، وهو من أوائل ما كتبه الشيرازي، ويشتمل على قسمين، خصص الثاني منهما لأمر المعاد. وفيه يمزج بين الإلهيات والطبيعيات مزجًا رائعًا، ويجمع بين المعاد الجسماني والروحاني، ويؤكد على توافق البراهين العقلية من جهة، والآراء النقلية من جهة أخرى.

●**رسالة الحشر**، وهي رسالة صغيرة تبحث عن كيفية حشر الموجودات إلى الله تعالى.

●رسالة **زاد السالك**، أو **زاد المسافر**، وهي رسالة في المعاد الجسماني، وهي غير **رسالة الحشر** السابقة.

●كتاب **الحكمة العرشية**، ويذكر فيها لُبّ مطالبه الحكمية في المبدأ والمعاد، مع إحالة البراهين إلى كتبه الأخرى، ويحتوي على قسمين. يتناول القسم الثاني علم المعاد.

●رسالة **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، وتحتوي على خلاصة أفكاره الفلسفية وآرائه العرفانية، رتبها على مشاهد. والمشهد الثالث منها في علم المعاد، والرابع في الحشر الجسماني.

●رسالة **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**، وقد حقق الشيرازي في هذه الرسالة بعض المسائل المتعلقة بالمبدأ والمعاد. وخاصة في الفن الثاني منها.

●كتاب **مفاتيح الغيب**، كتبه في آخر حياته، وبحث فيه كثيرًا من الأمور المرتبطة بالمبدأ والمعاد.

●هذا بالإضافة إلى كتابه المهم **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** الذي يُعرف اختصارًا بـ**الأسفار الأربعة** أو **الأسفار**، وقد استغرق تأليفه عدة سنوات، ويُعد خلاصة إنتاجه الفلسفي، عالج فيه معظم المسائل التي تخص المعاد، ومن ثم أفرد قرابة بابين لمناقشة أمر المعاد، وتفصيل القول فيما يتعلق بالسعادة والشقاوة الأخرويتين، وبيان ما يرتبط بهما من أحوال الآخرة ومقاماتها.

وبالنظر إلى حجم ما قدمه كل من ابن سينا والشيرازي من كتابات حول قضيّة المعاد، نجد أن ابن سينا لم يعرض لهذه المسألة

بشكل مفصل إلا في رسالة واحدة فقط، في حين خصص لها الشيرازي عدة مؤلفات ورسائل.

أما عن موقفيهما منها، فيبدو التردد واضحًا على ابن سينا في موقفه من المعاد على العكس من الشيرازي، ففي بعض الأحيان يميل ابن سينا إلى الاتجاه الروحاني فقط، ويرى أنه هو الاتجاه الأصوب الذي يمكن التدليل عليه بالعقل والقياس. وأحيانًا أخرى يرى أن الشريعة قد أغنتنا بالأدلة النقلية عن إثبات البعث الجسماني فيقول: إن المعاد منه

> ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث... ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة البالغتان اللتان للنفس[1].

وتشتمل قضية المعاد على موضوعات متعددة، تبدأ من حقيقة الموت إلى الحياة البرزخية، وكيفية البعث، والحساب، ومراتب الناس في الآخرة وغيرها، وهي موضوعات كثيرة، لكننا سنقتصر في هذه الدراسة على مفهوم المعاد وكيفيته.

ثانيًا: مفهوم المعاد:

يذكر هذا المفهوم في معاجم اللغة على أنه المعاد في الحياة الآخرة، وهو المرجع والمصير[2]. ويعني عودة الإنسان بعد الموت. ويستخدم لفظ المعاد أو الحشر أو البعث، وكلها ألفاظ مترادفة تطلق بالاشتراك اللفظي على العودة بعد الموت.

---

(1) ابن سينا (أبو علي): رسالة **في النفس وبقائها ومعادها**، ضمن رسائل ابن سينا، تحقيق: حلمي ضياء أولكن، استانبول، 1953م، ص147.

(2) الزواوي (الطاهر أحمد): **ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير**، طبع عيسى الحلبي، القاهرة، ط2، 1971م، ج3، مادة (عود)، ص338-339.

أما التعريف الاصطلاحي، فهو تابع في الأصل إلى ما يتبناه المتكلم أو الفيلسوف من رأي في هذه المسألة، فالإعادة بالمفهوم الكلامي الاعتزالي هي «أنّ الأجسام إذا أفناها الله- تعالى- ... يصحّ أن يعيدها كما صحّ أن يحدثها»[1].

أمّا الأشاعرة، فيجعلون الحياة بوجود النفس للبدن، «والموت بمفارقة النفس للبدن، ويردون في النشأة الثانية النفس في البدن الذي كان»[2].

ولا يقتصر هذا التعريف على الأشاعرة فقط، بل يتفق معهم بعض المعتزلة والصوفية والماتريدية إذ إن «الحشر هو إحياء الله للموتى، وإخراجهم من قبورهم.. فالحشر هو إعادة الخلق بعد أن يتمّ النشر»[3].

إلا أن الفلاسفة قد اختلفوا عن المتكلمين في مفهوم المعاد، فيُعرِّفه ابن سينا تعريفًا يتوافق مع موقفه من البعث، قائلاً: إن النفس «بعد الموت إما شقيّة وإما سعيدة، وذلك هو المعاد»[4].

ويستعرض الشيرازي في مؤلفاته المفاهيم المختلفة، فيقدم المفهوم الكلامي للمعاد، كما يعرض المفهوم الفلسفي، ولكنه ينفرد

---

(1) عبد الجبار (قاضي القضاة): **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، ج11 (**التكليف**)، تحقيق: محمد النجار، و د. عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف- القاهرة، 1965م، ص455.

(2) البغدادي (عبد القاهر): **أصول الدين**، مطبعة الدولة باستانبول، 1928م، الأصل الحادي عشر، ص234.

(3) ابن الهمام (كمال الدين): **المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام**، المطبعة الأميرية- القاهرة، ط1، 1317هـ، ص214.

(4) ابن سينا: **رسالة أضحوية في أمر المعاد**، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار الفكر العربي- القاهرة، 1368هـ/1949م، ص111.

بتعريف خاص به يختلف عن المفاهيم السابقة. وهو أن النفوس تتجسد بصور أخلاق وعادات أصحابها، ويقول:

وأما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأخروية، وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها بصورة أخروية حيوانية أو غيرها... فليس ذلك مخالفًا للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان[1].

وهذا بالطبع مفهوم جديد يخالف التصور الكلامي والفلسفي معًا، الذي انقسم إلى إما عودة للجسد وحده، أو عودة للجسد والنفس معًا، أو عودة للنفس وحدها.

وقبل أن نتعرف على كيفية البعث، نعرض مواقف القائلين بالمعاد لحصرها.

ثالثًا: مذاهب القائلين بالمعاد:

يمكن إجمال الآراء التي قيلت في أمر المعاد في خمسة آراء:[2]

لأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين لوجود مستقل للنفس، فالحشر عندهم جسماني فقط، بناء على قولهم إن الروح جسم لطيف سار في البدن، وأن الحياة عرض من أعراض البدن. فلا معاد إلا للجسم.

الثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول أكثر الفلاسفة، والمعاد عندهم للنفس فقط دون الجسم، لأن الجسم ينعدم بصوره وأعراضه، ولا يمكن إعادته. والروح جوهر بسيط مجرد باق لا يقبل الفساد والفناء.

(1) الشيرازي (صدر الدين): **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط3، 1981م، السفر 4، ج2، مج9، ص4.

(2) الشيرازي: **شرح الهداية الأثيرية**، طهران، 1313هـ، ص383؛ **شرح إلهيات الشفاء لابن سينا**، طهران، سنة 635؛ المبدأ والمعاد، دار الهادي، بيروت، ط1، 1420هـ، ص 464وما بعدها؛ وأيضًا: **الأسفار الأربعة**، س4، ج2، مج9، ص163 وما بعدها.

الثالث: ثبوت المعادين: الجسمانيّ والروحانيّ، وهو قول كثير من المتكلمين كالإمام الماتريدي (ت333هـ)، والغزالي وفخر الدين الرازي (ت606هـ)، وجمهور الإمامية كالشيخ المفيد (ت413هـ)، والشريف المرتضى (ت436هـ)، وأبي جعفر الطوسي (ت460هـ)، وكثير من الصوفية. وهؤلاء قد اتفقوا على أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، والبدن كالآلة لها، والنفس باقية بعد موت البدن، فإذا أراد الله حشر الخلائق أعاد لكل واحد من الأرواح بدنًا.

الرابع: رأي من أنكر عود للنفس أو الجسد، وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين، من الملاحدة والدهريين، الذين ذهبوا إلى استحالة حشر النفوس والأجساد.

الخامس: رأي جالينوس الذي توقف عن إثبات البعث أو إنكاره، وبناه على موقفه من النفس، وعدم القطع برأي فيها، هل هي المزاج، فتنعدم عند الموت، ويستحيل إعادتها؟ أم أنها جوهر باقٍ بعد فساد البنية يمكن إعادتها؟

وعلى هذا ينحصر موقف مفكري الإسلام في الاتجاهات الثلاثة الأولى، وهم: القائلون بالمعاد الجسماني وحده، أو الروحاني فقط، أو بالمعادين معًا.

والمقصود بالمعاد الجسماني هو عود البدن إلى الوجود بعد فنائه بالكلية إما بإعادة أجزائه بعد التفريق، أو إعادة مثله. ومعنى المعاد الروحاني هو رجوع النفس إلى عالم التجرد وانقطاع البدن، والاتصال بالروحانيات العلوية. أما القائلون بالمعادين فالمعاد عندهم معناه رجوع النفس إلى التعلق بالبدن مرة أخرى بعد مفارقته.

وهذه الاتجاهات الثلاثة هي ما أخذ بها جمهور المسلمين؛ لأنه لا يوجد بينهم من صرح بالرأي الرابع أو الخامس ممن أنكر البعث أو تردد فيه.

وينقد ابن سينا من أنكر وجوب البعث، معتبرًا أنهم «هم الأقلون عددًا، والناقصون، والأضعفون بصيرة»[1].

كما يرفض الشيرازي هذا الاتجاه المنكر للبعث أو المتردد فيه، ويرى أن العقل والبرهان قد أثبتا وجوب البعث، أما إنكاره ففيه «تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من أهل الفلسفة، وللشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة»[2].

ويتفق ابن سينا والشيرازي مع جمهور مفكري الإسلام على وجوب البعث، ولكنهم يختلفون في كيفيته، وهذا الاختلاف يرجع إلى نظرة كل مفكر إلى حقيقة الإنسان.

رابعًا: اختلاف المعاد باختلاف حقيقة الإنسان:

من الملاحظ أن هناك خلافًا بين مفكري الإسلام حول حقيقة الجسد الإنساني وعلاقته بالنفس، فسره الفلاسفة في ضوء نظرية الصورة والهيولى، على حين ذهب أغلب المتكلمين إلى تفسيره في ضوء نظرية الجوهر الفرد، ورأوا أن الإنسان إما أن يكون هو الجسم والنفس لا وجود لها، لأنها عرض في الجسم، أو أن الإنسان هو المركب من النفس والجسد، وهذا ما سنعرضه بشيء من التفصيل:

(1) ابن سينا: **الأضحوية**، ص38.
(2) الشيرازي: **الأسفار**، س4، ج2، مج9، ص164.

أ – الإنسان هو الجسم:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الإنسان هو هذه البنية المخصوصة المحسوسة والهيكل المجسم، والنفس إما لا وجود لها على الإطلاق، أو أنها جسم لطيف مشابك لهذا الجسم الكثيف. ويذكر عنهم قولهم إن الروح جسم سار في البدن سريان الزيت في الزيتون، وماء الورد في الورد، والنار في الفحم[1]،أو أن هذه النفس عرض يلحق بالجسم، كما يلحق التأليف بأجزائه، ويفنى الإنسان بفناء التأليف وافتراق أجزاء الجسم. وهذا العرض هو الحياة، وهي عرض يلازم وجود البدن، فإذا فارقت الروح البدن فارقته الحياة[2].

وينسب ابن سينا هذا الاتجاه إلى فرقة من «أهل الجدل من العرب» الذين صرحوا أن البدن وحده هو الإنسان، بحياة وإنسانية خلقتا فيه، وهما عرضان، والموت عدمهما فيه، أو ضدّ لهما. وفي النشأة الثانية يخلق في ذلك البدن حياة إنسانية بعدما رم وتفتت، ويصير ذلك الإنسان بعينه حيًّا[3].

ومثَّل هذا الاتجاه بعض متكلّمي الإسلام، خاصة أوائل المعتزلة، الذين غلب عليهم الاتجاه المادي، ومنهم أبو الهذيل العلاف (ت235هـ) الذي رأى أن «الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي»[4]. وإلى هذا الاتجاه ذهب معتزلي آخر معتبرًا أن الإنسان هو مجموعة من

---

(1) الرازي (فخر الدين): **المطالب العالية**، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة دار الكتاب العربي- بيروت، 1987، مج7، ص36؛ الأشعري (أبو الحسن): **مقالات الإسلاميين**، تحقيق: هـ. ريتر، مطبعة الدولة- استانبول، 1929م، ج2، ص232.

(2) ابن الهمام: **المسامرة**، ص227.

(3) ابن سينا: **الأضحوية**، ص38.

(4) ابن حزم (محمد): **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، 1347هـ/1928م، ج5، ص41.

الأخلاط، منكرًا لوجود الروح قائلاً: إن الإنسان هو الذي يرى، وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد، أو جواهر وأعراض[1].

والسبب الذي دعا هؤلاء إلى اتّخاذ هذا الموقف، اعتقادهم بأن الشيء المعتبر في الإنسان هو البدن، منكرين أن يكون للنفس أو الروح وجود مستقلّ.

ب- الإنسان هو المركب:

يرى هذا الاتّجاه أن الإنسان على الحقيقة هو الروح والجسد معًا، وأن «الإنسان اسم لمعنييْن بدن وروح»[2].

وواضح من هذا التصور لحقيقة الإنسان اختلافه عن التصور السابق الذي ركز على الجانب المادي فقط، بالنظر إلى مظهر الإنسان الخارجي، أما هذا التصور، فهو ينظر إلى الإنسان باعتباره جسدًا ونفسًا، وبهما معًا يكون الإنسان على الحقيقة.

أخذ بهذا الاتجاه كثير من المتكلّمين والصوفية، وإليه ذهب الشيرازي. إذ رفض الاتجاه المنكر لوجود النفس؛ لأنه رأى أن إثبات النفس، ومعرفتها من الأمور المهمة في معرفة المعاد، و«الجاهل بحقيقة النفس جاهل بحقيقة المعاد الإنساني... وجاهل بمعنى رجوع النفس إلى الله تعالى»[3].فالموت عنده هو مفارقة النفس للبدن مفارقة فطرية، وترك استعمالها. وقدم براهين تدل على أن النفس ليست هي المزاج[4]،

(1) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج2، ص330. وأيضًا كتابنا: **الإنسان في الفلسفة الإسلامية- دراسة في فكر العامري**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، 1414هـ/1993م، ص28.

(2) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج2، ص331.

(3) الشيرازي: **الأسفار**، س4، ج1، مج8، ص28 وما بعدها.

(4) الشيرازي: **المبدأ والمعاد**، ص541.

وفي النشأة الثانية تعود النفس إلى البدن، سواء كان عين البدن الذي كان للإنسان في الدنيا أو مثيله.

ج- الإنسان هو النفس:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الإنسان على الحقيقة هو النفس، وقد أخذ بهذا الاتجاه كثير من الفلاسفة، منهم ابن سينا، القائل: إن البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، فإن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان هو النفس ضرورة[1].

والنفس- عنده- لا تموت بموت البدن؛ لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر يكون متعلقًا به نوعًا من التعلق، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال؛ لأنها جوهر قائم بذاته، ولا تفنى بفنائه.

يضاف إلى هذا أن النفس جوهر بسيط[2]،والبسائط لا تنعدم متى وُجدت، والأشياء القابلة للفساد لابد أن يكون فيها جانبان: فعل وقوة، وهذا محال في البسائط.

من هنا يثبت ابن سينا أن الجوهر البسيط «ليس فيه قوة أن تفسد»[3].وعند الموت تعود النفس إلى عالمها، فهي من عالم العقول المفارقة، وكل ما شابه هذا العالم فهو مثله خالد باق.

خامسًا: موقف ابن سينا من الاتجاهات المخالفة:

يعارض ابن سينا كل من قال بعود الأجساد، سواء كانت الإعادة للجسد وحده، أو للجسد مع النفس. ولهؤلاء طريقان لإثبات صحة

(1) ابن سينا: **الأضحوية**، ص95.

(2) ابن سينا: **النجاة**، طبع: محيي الدين صبري الكردي- القاهرة، 1357هـ/1938م، ص185.

(3) ابن سينا: رسالة **في النفس وبقائها ومعادها**، ص138.

رأيهم: الأول نقلي والآخر عقلي، ونعرض لهذين الطريقين لنرى كيفية نقد ابن سينا لهم:

(أ) المسلك النقلي:

اعتمد المتكلمون على ما جاء في الشريعة من نصوص تدل على إمكانية بعث الأجسام. من هذه النصوص، قوله تعالى: : ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِ العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (﴿يس:78-79)، وقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِ المَوْتَى﴾ (القيامة: 40)، وقوله تعالى: ﴿وَهوُ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم:27).

ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه على أن القواطع الشرعيّة تدل على إمكانية بعث الأجساد بدليل الابتداء، فإن الإعادة خلق ثان، ولا فرق بينه وبين الابتداء، وإنما يسمى إعادة بالإضافة للابتداء السابق. ويصرح الشهرستاني (ت548هـ) بأنه لم يجد في شريعة ما «من الدلائل أكثر مما ورد في شرعنا من حشر الأجساد»[1].

وبسبب هذه الأدلة الشرعية المثبتة لحشر الأجساد، ذهب البعض إلى استحالة الجمع بين الإيمان وإنكار الحشر الجسماني؛ لأن من أنكره لا يدخل في ملّة الإسلام، وهذا ما أكده الدواني (ت908هـ) قائلاً: «اعلم أن المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به، ويكفر منكره. أما المعاد الروحاني فلا يتعلق التكليف باعتقاده، ولا يكفر منكره»[2]،وهذا

(1) الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): **نهاية الاقدام في علم الكلام**، تحقيق: الفريد جيوم، أكسفورد- لندن، 1934م، ص467.

(2) الدواني (جلال الدين): **شرح العقائد العضدية**، تحقيق: د. سليمان دنيا، القاهرة، 1958م، ص609.

ما دفع الغزالي- من قبل- إلى تكفير الفلاسفة عندما أنكروا البعث الجسماني.

ويفنّد ابن سينا هذا المسلك النقلي، من خلال تأويل الآيات التي اعتمد عليها أصحاب هذا الاتجاه مبينًا أن المقصود من الشريعة هو مخاطبة الناس كافة، فلو اطلع العامة على حقائق الأمور لوقعوا في اللبس والتخبط. لذا وجب على الشرع أن يخاطبهم بما يطيقون «بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام»[1].

يضاف إلى ذلك أن القرآن نزل بلغة العرب، وهي لغة الاستعارة والمجاز والتشبيهات، وأن المخاطب بهذه الآيات هو الإنسان الموجود في البدن، فكيف لمن كان مرتبطًا- في هذا العالم- ببدنه أن يدرك البعث الحقيقي الذي هو روحاني، فهذه الأقاويل هي أمثال ورموز، ضُربت لتكون أقرب إلى فهم العامة، وسببًا لردعهم عن الرذيلة، «فإنّهم إذا خوطبوا بالأمر الذي هو الحقيقي... لم يتصوروا ذلك أصلاً»[2].

(ب) **المسلك العقلي:**

اعتمد المتكلّمون على بعض الأدلّة العقليّة لإثبات البعث الجسماني، ومن هذه الأدلة ما يلي:

الدليل الأول: إننا نرى في الدنيا العاصي الكافر، والمطيع المؤمن، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه في الدنيا، والعاصي يموت من غير عقاب يصل إليه، فإن لم يكن حشر ونشر حتى يصل فيه الثواب إلى المحسن والعقاب إلى المسيء، لكانت هذه الدنيا عبثًا. إلا أن الباحثة ترى أن هذا الدليل يثبت ضرورة البعث، ولا يثبت كيفيته.

(1) ابن سينا: **الأضحوية**، ص50، 51.
(2) ابن سينا: **المصدر السابق**، ص43.

الدليل الثاني: أن نقول إن الله تعالى خلق الخلق إما للراحة، وإما للتعب، وليس جائزًا أن يقال إنه خلقهم للتعب، وإنما خلقهم للراحة، وهذه الراحة إما أن تكون في هذا العالم، أو في عالم آخر؛ لكن ما يجده الإنسان في هذا العالم ليس بلذة، بل هو دفع للألم. فلما ثبت أن الإنسان إنما خُلق لأجل اللذة والراحة، وثبت أن ذلك المقصود غير متحقق في هذا العالم، فلابد من القطع بوجود عالم آخر يحصل فيه هذا المقصود، وهي الدار الآخرة. «وهذه طريقة إقناعيّة» وهذا ثابت بدليل العقل[1].

وهذا أيضًا دليل يفيد وجوب البعث ولا يفيد كيفيته. وعندنا أن هذا الدليل هو الوجه الآخر للدليل السابق، ومن ثم فإنه يصعب القول بكونه دليلاً قائمًا بذاته.

الدليل الثالث: يضاف إلى الدليلين السابقين دليل آخر يقوم على تصور المتكلمين للعلم والقدرة الإلهية إذ أن تصور المتكلمين للعلم الإلهي شامل لكل أجزاء بدن الإنسان الفاني، وقدرته تعالى تؤكد على إعادة الإنسان مرة أخرى، سواء بخلق جديد أو بجمع المفرق. فتكون الإعادة على نفس منوال الابتداء، بل هي أهون منه.

وينقد ابن سينا كل من قال بعودة البدن، لأن الأساس في كون الإنسان إنسانًا- عنده- ليس هو البدن، بل هو نفسه الموجودة في بدنه، وأفعاله صادرة عن هذه النفس، فإذا ذهبت النفس، رجع البدن ترابًا، وبطل ذلك الإنسان بعينه. فإذا اجتمعت هذه المادة مرة أخرى في الآخرة، وخلقت فيها حياة جديدة، كان الموجود الثاني ليس هو

(1) عبد الجبار: **فضل الاعتزال**، تحقيق: فؤاد السيد، تونس، 1974م، ص203.

الموجود الأول؛ لأن «الإنسان ليس إنسانًا بمادته، بل بصورته الموجودة في مادته... وبأنّه إنسان لا بأنّه تراب»[1].

ويطرح ابن سينا عدة احتمالات يفرضها القول بعودة الأجساد. وهذه الاحتمالات لا تخرج عن ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن تكون الإعادة لعين الجسد الذي كان للإنسان في الدنيا.

الاحتمال الثاني: أن تكون الإعادة لبعض أجزائه الأصلية.

الاحتمال الثالث: أن تكون الإعادة لجسد مثل ما كان.

ويأخذ ابن سينا في تفنيد كل احتمال من هذه الاحتمالات الثلاثة، حتى يثبت استحالة عودة الأجساد.

أ – نقد القائلين بإعادة عين الجسد ذاته:

يرفض ابن سينا أن يكون البعث هو رد النفس إلى ذات البدن الذي كان للإنسان في الدنيا؛ لأن هذا الأمر يؤدي إلى مفاسد[2] منها:

1–إذا كانت الإعادة على نفس الصورة والمادة التي كانت حاضرة للإنسان عند الموت؛ لأدى ذلك إلى أن يبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله، وهذا أمر قبيح.

2–أما إذا قيل إن البعث يكون بجميع أجزاء الجسم التي كانت للإنسان طيلة حياته، فهذا أيضًا فاسد، لأن الأجزاء العضوية دائمة التنقل بعضها لبعض، ويتغذى بعضها من بعض.

3–ثم يورد ابن سينا مفسدة يبنيها على دليل يُعد من أهم أدلّته لرفض البعث الجسماني، وهو المعروف بدليل الآكل والمأكول، وهو

(1) ابن سينا: **الأضحوية**، ص51، 52.

(2) ابن سينا: **المصدر السابق**، ص55، 56.

أن نفترض أن زيدًا مات، واستحال جسده ترابًا، تغذى منه النبات، وتغذى الحيوان من النبات، ثم جاء عمرو وتغذى منهما، حينئذ يكون جسد زيد قد استحال إلى جسد عمرو، وعند البعث أيهما يُبعث زيد أم عمرو؟ وإذا كان البعث من هذا التراب المحصور على الأرض، فهذا التراب قد تمّ الحرث فيه وتكونت منه الأغذية، وتغذت بالأغذية جثث أخرى، فكيف يمكن بعث مادة حاملة لصورتي إنسانين في وقتين مختلفين، جميعًا في وقت واحد بلا قسمة.

1-يضاف إلى هذا أن التراب المحصور على وجه الأرض متناه، والأجساد التي ماتت غير متناهية، فلا يكفي هذا التراب لأن تُبعث منه كل الأجساد الفانية.

ب- نقد القائلين بإعادة الأجزاء الأصليّة:

يذهب بعض المتكلمين إلى أنه ليس من الضروري إعادة الإنسان بكل أجزائه التي كانت له في الدنيا، حتى يتخلصون من حجة أن التراب الموجود على الأرض غير كافٍ للأجساد التي ماتت، وليردوا كذلك على حجة الآكل والمأكول، ويلجأون إلى القول بوجود أجزاء أصلية في جسد الإنسان يعلمها اللّه بعلمه الشامل، ويستطيع أن يحفظها ويجمعها مرة أخرى بقدرته اللامتناهية؛ ليركب منها جسد الإنسان الذي كان. أما الأجزاء الزائدة التي ليس لها ضرورة في البعث فإن اللّه مختار في أن يبعثها أو لا يبعثها.

وينقد ابن سينا هذا التصور أيضًا، ويرى أنه من العدل أن يبعث اللّه جميع أجزاء جسد الإنسان، فإذا بُعث جزء وجب أن تُبعث كل الأجزاء، أما القول بأن ما يُبعث هو ما يختص بالحياة، فإن مثل هذا

القول يُعد نوعًا من التحكم لا فائدة فيه ولا جدوى ورفع لحكم «العدل الذي يراعونه في بعث أعضاء البدن»[1].

ج- نقد القائلين بإعادة مثل الجسد الذي كان:

وهو اتجاه من قال إن البعث ليس ضروريًا أن يكون لعين الجسد الذي كان، بل يمكن أن يكون لمثله فقط، فيبعث من أي تراب، أو أي عناصر، وليس من شرطه أن تكون هي نفس العناصر التي كانت للإنسان في الحياة الأولى.

ويرفض ابن سينا هذا الاحتمال أيضًا؛ لأن من قال ببعث الإنسان بأي جسد كان هو بعينه القول بالتناسخ الصراح[2]، والتناسخ مرفوض في الإسلام. وحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هما المطيع والعاصي بل شخصين آخرين، وهذا باطل شرعًا وعقلاً. ويستنتج ابن سينا من ذلك استحالة إعادة الأجسام ذاتها، أو إعادة غيرها قائلاً: «كما أن البقاء في الأجسام محال، والإعادة فيها محال»[3].

وأخيرًا يتساءل ابن سينا عن الغرض من القول ببعث الأجساد:

- فإمّا أن لا يكون له غرض، وهذا محال؛ لأنه عبث، والعبث لا يتصور في فعله تعالى.

- وإمّا أن يكون هناك غرض ما، وهذا الغرض إما أن يعود إلى الله أو يعود إلى العبد، ومحال أن يكون الغرض عائدًا إلى الله، أو يكون مستكملاً به، لأن الاستكمال فيه نقص يجب تنزيهه تعالى عنه، والله غني عن العالمين.

(1) ابن سينا: **المصدر السابق**، ص56.
(2) ابن سينا: **المصدر السابق**، ص57. وأيضًا: الشيرازي: **شرح الشفاء**، ص636.
(3) ابن سينا: **التعليقات**، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، 1973م، ص114.

وإمّا أن يكون الغرض راجعًا إلى العبد، في إيصال ألم جسماني إليه، فهذا أيضًا باطل، لأنه لا يليق بالحكيم تعالى أن يعيد الأجساد لكي يعذبها. ويذكر ابن سينا أنه لا يجوز أن يكون الجزاء

على ما يظن المتكلمون من أجزاء الزاني مثلاً بوضع الأنكال والأغلال وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى، وإرسال الحيات والعقارب عليه، فإن ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه، بضرر أو ألم يلحقه بتعديه عليه، وذلك محال في صفة الله تعالى[1].

كما لا يمكن أن يكون المقصود بإعادة الأجساد إيصال لذة للإنسان؛ لأن الجسمانية لا حقيقة لها في الآخرة، والحواس التي كانت للإنسان في الدنيا، لن تعود هي نفسها التي له في الآخرة.

وينتهي ابن سينا من هذا إلى أن المقصود من الإعادة هو النفس فقط، وهذا ما ثبت بالعقل والقياس.

سادسًا: موقف الشيرازي من الاتجاهات المخالفة:

يبدأ الشيرازي موقفه ببيان مدى صعوبة قضية المعاد وغموضها على أهل الأديان والحكماء، فيقول:

اعلم أن اختلاف أصحاب الملل والديانات في هذا الأمر- المعاد- وكيفيته إنما هو لأجل غموض هذه المسألة ودقتها، حتى أن الحكماء كالشيخ الرئيس، ومن في طبقته أحكموا على المبادئ، وتبلدت أذهانهم في كيفية المعاد[2].

ويؤكد الشيرازي على وجود اتفاق بين جمهور مفكري الإسلام-

(1) ابن سينا: رسالة **في سر القدر**، ضمن **رسائل ابن سينا**، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد، 1351هـ، ص3، 4.

(2) الشيرازي: **المظاهر الإلهية**، تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط2، إيران، 1377هـ، ص126.

سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين أو متصوفة- على وجوب المعاد، إلا أن الخلاف بينهم ينحصر في كيفيته فقط[1].

ويذهب الشيرازي- كما أشرنا- إلى أن البعث سيكون للنفس والبدن، إلا أنه مع ذلك لا يتفق مع المتكلمين أصحاب هذا الاتجاه، وينقدهم بجانب من ينقدهم من القائلين بالمعاد الروحاني. ويبدأ هذا النقد بنقد المسلك النقلي الذي يعتمده المخالفون.

أ - نقد المسلك النقلي للمخالفين:

يقر الشيرازي بما جاء في الشرع من آيات وأحاديث تثبت المعادين- الجسماني والروحاني- ولكنه لا يقر المتكلمين على طريقتهم في استخدام هذه الأدلة، وتأويلها تأويلاً متعسفًا، يتفق مع تصورهم، لأنه هو نفسه يلجأ إلى الأدلة الدينية لإثبات تصوره، ولكن دون اللجوء إلى التأويل، ويقول:

> والحق عندنا... في مسألة المعاد هو بعينه ما يدل عليه ظواهر الكتاب والسنة، وما ورد به الشريعة الحقة، وأن كل ما ورد به الكتاب والسنة حق بظاهره من غير صرف عن الظاهر... إذ لا باعث عندنا للتأويل عن الظاهر... ولا يجوز التأويل لعدم ضرورة داعية إليه[2].

وكما نقد الشيرازي تأويل المتكلمين للآيات القرآنية لتفسير المعاد الجسماني، نقد الفلاسفة أيضًا لتأويلهم النصوص القرآنية وقصرها على المعاد الروحاني فقط، ورأى في هذا تجاوزًا يخرج النصوص عن ظاهرها، ومعناها الحقيقي.

إذ أن ابن سينا- كما أشرنا- رأى أن هذه الآيات المعادية موجهة لأجلاف العرب والعبرانيين ممن لا يعرفون الروحانيات، وأن اللسان

(1) الشيرازي: **الأسفار**، س4، ج2، مج9، ص165.
(2) الشيرازي: **المبدأ والمعاد**، ص507، 508.

العربي مشحون بالمجازات والاستعارات والتشبيهات، وأن القرآن استخدم هذه الطريقة للتأثير على العامة بضرب الأمثلة الحسية.

ويرفض الشيرازي هذه التبريرات؛ لأن هذا يؤدي- في نظره- إلى

> أن يكون الهادي للخلق، والداعي لهم إلى الحق مقررًا لأكاذيب... وهذا كما نرى مخالف للهداية والإرشاد، والاعتقاد به منافٍ لدعوة الإيمان برسالة الأنبياء، والاعتقاد بحقيقة القرآن[1].

أما تصوّره الذي يتبنّاه فهو التصور الذي ينبني على عودة الإنسان بأجزائه فيقول: «الظاهر أن الآيات واردة لبيان إمكان عود بدن الإنسان بأجزائه، وهذا الذي نحن بصدد إثباته»[2].

ب- نقد المسلك العقلي للمخالفين:

سلك المتكلمون والفلاسفة مسلكًا عقليًا، وقدموا أدلتهم التي تثبت تصوراتهم حول المعاد، سواء كان البعث للجسم فقط، أو للنفس وحدها. وهذان الموقفان يعارضان موقف الشيرازي العقلي، فوجد أن من الواجب نقدهما قبل أن يبيّن موقفه من المعاد.

ينسب الشيرازي مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط إلى جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء، وأهل الحديث. وينسب مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط إلى جمهور الفلاسفة أتباع المشائيين. أما موقفه فهو القول بالمعادين- الجسماني والروحاني- ولكنه مع ذلك لا يتفق مع أصحاب هذا الاتّجاه، لأنّ له تصوّره الخاص، ومن ثَمَّ نجده ينقدهم ضمن القائلين بالمعادين.

---

(1) الشيرازي: **المصدر السابق**، ص502.

(2) الشيرازي: **الأسفار**، س4، ج1، مج9، ص28 وما بعدها.

1- نقد القائلين بالمعاد الجسماني فقط:

يرفض الشيرازي هذا الاتجاه، لأنه يحصر الوجود الإنساني بالبدن فقط، في حين أنه يرى أن الإنسان مركب من جوهرين: نفس وبدن، ولذا ينقد من رفض وجود النفس كجوهر مستقل، واعتبرها عرضًا بالجسم، أو مزاجًا تفسد بفساد البدن، ويدلل على فساده بعدة براهين[1].

2- نقد القائلين بالمعادين:

على الرغم من أن الشيرازي من القائلين بالمعادين- الجسماني والروحاني- إلا أن له تصوره الخاصّ فيما يعاد من بدن الإنسان في الآخرة. وبناء على تصوره هذا ينقد كل من يخالفه. فهناك من ذهب إلى أن العود يتم بإعادة الأجزاء الأصلية وتصويرها مرة أخرى بنفس صورتها الأولى، وكان أصحاب هذا الرأي- من أصحاب نظرية الجوهر الفرد[2]- القائلين بأن بدن الإنسان يتكوّن من جواهر وأعراض، عند الموت تتفرق، وعند البعث يتم جمعها مرة أخرى. وينسب الشيرازي هذا القول إلى فخر الدين الرازي، وإن كان الصحيح أنّه ليس رأي الرازي وحده، وإنما رأي مجموعة من القائلين بالجوهر الفرد.

ويبيّن الشيرازي فساد هذا الاتجاه؛ لأن أصحابه لم يتفطّنوا إلى أن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأخرى، وعود إلى الدار الأولى دار العمل والتحصيل، لا دار العقبى دار الجزاء والتكميل.

فالنشأة الأخروية هي ضرب آخر من الوجود يخالف وجود الإنسان وخلقه في الدنيا. فالإنسان في الدنيا يخلق من التراب والماء

---

(1) انظر كتابنا: **التصور الذري**، ص337 وما بعدها.
(2) الشيرازي: **الأسفار**، س4، ج2، مج9، ص153.

والطين، في حين أن الموت والبعث هما «حركة الرجوع إلى الله والقرب منه لا العود إلى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف»[1].

ويرى الشيرازي أن هذا الرأي الذي عرضه الرازي، لا يدل على إثبات البعث والإعادة، بل هو أقرب إلى رأي المنكرين للآخرة من المقرين بها، وأن ما دفعه إلى ذلك ما ذهبت إليه الأشاعرة في معرفته تعالى كل ذرة من بدن الإنسان، وقدرته على إعادتها مرة أخرى. إلا أن موقف الأشاعرة هذا في إثبات القدرة الإلهية أدى إلى عكس المطلوب، وهو إبطال الحكمة ونفي السببيّة.

وينقد الشيرازي أصحاب هذا الاتجاه قائلاً:

> وأعجب الأمور أن هؤلاء القوم متى حاولوا إثبات أصل من أصول الدين كإثبات قدرة الله أو إثبات النبوة والمعاد اضطروا إلى إبطال خاصية الطبائع التي أودعها الله فيها[2].

إلا أن الباحثة تختلف مع الشيرازي، لأن أصحاب هذا الرأي- القائل بإعادة أجزاء الإنسان في الآخرة- ليسوا هم الأشاعرة فقط، بل يضاف إليهم مجموعة كبيرة من المعتزلة أيضًا، وكلاهما اتفق على القدرة الإلهية المحيطة بكل ما في الوجود من ذرات، إلا أن المعتزلة لم تبطل الحكمة الإلهية، ولم تنف السببية، ومع ذلك أقرت بنفس رأي الأشاعرة في القول بعودة الأجزاء الأصلية للبدن في الآخرة.

وهناك من رأى أن المُعاد في الآخرة ليس هو نفس بدن الإنسان في الدنيا، وإنما مثله. وينسب الشيرازي هذا الرأي إلى الغزالي، فيقول: «إن الغزالي صرح في كثير من المواضع في كتبه بأن المعاد الجسماني،

---

(1) الشيرازي: **المصدر السابق**، س4، ج2، مج9، ص158.
(2) الشيرازي: **المبدأ والمعاد**، ص498.

هو أن يتعلق المفارق عن بدن ببدن آخر، واستبعد عود أجزاء البدن الأول»[1].

ويرفض الشيرازي هذا الرأي أيضًا، لأنه مخالف لما يعتقده، ويذكر اتجاهه قائلاً: «إن طريقتنا ومذهبنا في الحشر الجسماني عود البدن بعينه مع نفسه، كما يحكم به العقل الصريح من غير تعطيل، ويدل عليه الشرع الصحيح من غير تأويل»[2]. ويتّهم القائلين بهذا الرأي بأنهم وقعوا في التناسخ.

وترفض الباحثة هذا النقد الذي وجهه الشيرازي إلى الغزالي؛ لأنه لم يصرح بهذا الرأي وحده، بل ذهب في بعض كتبه إلى رأي آخر وهو عود الأجزاء المتفرقة عند البعث، ومما يدل على ذلك ما أشار إليه الغزالي عند الحديث عن الإيمان في كتابه **إحياء علوم الدين** بقوله:

> ولا تظنن أن محل الإيمان لا يأكله التراب، بل التراب يأكل جميع الجوارح ويبددها إلى أن يبلغ الكتاب أجله، فتجتمع الأجزاء المتفرقة وتُعاد إليها الروح التي هي محل الإيمان[3].

فالغزالي لم يكن له موقف واحد من القول بالإعادة. فأحيانًا يصرّح بأن المُعاد يمكن أن يكون بأي بدن، لأن الأصل في الإنسان هو النفس، وأحيانًا أخرى يقول بإعادة الأجزاء إلى الوجود مرة أخرى في الآخرة. وربما حصر الشيرازي نقده للغزالي في عودة بدن آخر، لأنه سبق ونقد القائلين بأن المُعاد هو جمع للأجزاء المتفرقة.

(1) الشيرازي: **المصدر السابق**، نفس الصفحة.
(2) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الدار المصرية اللبنانية- القاهرة، ج4، ص184.
(3) الشيرازي: **الأسفار**، س4، ج2، مج9، ص166.

وينتهي الشيرازي إلى أن المُعاد في المَعاد هو هذا الشخص بعينه نفسًا وبدنًا. فالنفس هي النفس بعينها، والبدن هو هذا البدن بعينه، بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلانًا الذي كان في الدنيا، «ومن أنكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقض للحكمة، ولزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية»[1].

ومن العجيب أن الشيرازي بعد أن ينسب إلى ابن سينا القول بالمعاد الروحاني فقط، يعود ويصرّح بأنّ ابن سينا لم ينكر المعاد الجسماني على إطلاقه، وإنما صرح به في بعض المواضع، وأنه ثابت بالشريعة، وأن ما يحتاج إلى إثبات هو المعاد الروحاني.

ولكن هذا التصور لموقف ابن سينا من المعاد كما يراه الشيرازي، هل هو صحيح، أم أنه محاولة يائسة للدفاع عن الفلاسفة ضد التكفير؟

ترى الباحثة أن ابن سينا على الحقيقة لم يقل بالمعاد الجسمانيّ، فإن أحاله إلى الشرع، كما فعل في كتابه **النجاة** فهو مضلل، وإن سكت عنه كما فعل في كتابه **الإشارات** فهو متهرّب. ومنطقه يحيل أن يكون هناك معاد جسماني يستلزم متعًا حسية؛ لأنه يقول: وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق، وتكون القوى الحسية والخيالية، وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها، ومثال هذا «أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات يتوصل بها إلى مقصد ما، فإذا وصل إليه، ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقًا»[2]. أي أن الإنسان يستخدم جسده

(1) ابن سينا: **النجاة**، ص296؛ والشفاء: **الإلهيات**، ج2، ص353.
(2) ابن سينا: **النجاة**، ص402؛ والشفاء: **الإلهيات**، ج2، ص518.

للوصول إلى المعرفة فإذا حدث الاتصال، كان هذا الجسد عائقًا عن تحقيق الاتصال التام. لذا لزم أن يندثر الجسد، ولا يُبعث في الآخرة حتى لا يعيق الإنسان عن الاتصال الكامل.

كذلك يرى ابن سينا أنّ الإنسان ما دام موجودًا في البدن، فلا تتحقّق له اللذّة الكاملة، «فلو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا، وقد صارت عالمًا عقليًا مطلعًا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية، متصلة بها اتصال معقول بمعقول»[1]. ويؤكّد في سائر مؤلفاته على أن النفس الكاملة يحول بينها وبين تمام السعادة واللذة دنس الجسم، وما يتصل به من الشهوات الحسية. فكيف يمكن أن يكون من القائلين بالمعاد الجسماني في الآخرة؟!

وإذا كان صحيحًا أن ابن سينا لم ينكر المعاد الجسماني، كما يصرح الشيرازي، فلماذا إذن كفره الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة**؟ عندما ادعى الغزالي أن ابن سينا خرج عن إجماع المسلمين، وعن الأدلة الشرعية الصحيحة التي تثبت إعادة الجسد؟!

ونجد الشيرازي يعود مرة أخرى محاولاً أن يؤول موقف الغزالي تأويلاً يفاد منه أنه لم يكفر الفلاسفة. ذاكرًا أن الحق الخليق بالتصديق أن الغزالي في أكثر القواعد الدينية والأصول الإيمانية كان يتبع الحكماء وأنه وجد مذاهبهم في باب «أحوال المبدأ والمعاد» أوثق المذاهب، وأتقن الآراء العقلية.

ويبرّر الشيرازي ما عرف من تكفير الغزالي للفلاسفة بأنّه قد يعود إلى أحد الأسباب الثلاثة الآتية:

---

(1) الشيرازي: **المبدأ والمعاد**، ص506.

السبب الأول: بناه على المصلحة الدينية من حفظ عقائد المسلمين من الضياع والضلال، إذا سمعوا كلام الحكماء من غير فهم ولا دراية.

السبب الثاني: لأجل التقية، والخوف من تكفير فقهاء الاتجاه الظاهري في زمانه، حيث حكم بعضهم بتكفير الغزالي نفسه.

والسبب الثالث: ربما كان الغزالي قد ذكر هذا التكفير في أوائل حياته، وقبل معرفته بكلام الحكماء، ثم بعدما أمعن في كلامهم «رجع وتاب واستقرّ رأيه، ومذهبه على ما هو رأيهم ومذهبهم»[1].

إلا أنّنا نرفض هذا التبرير؛ لأن الشيرازي لم يقل لنا في أي كتاب تراجع الغزالي عن هذا الرأي، إذ إن المشهور عنه، وما حفظه لنا تاريخ الفكر الإسلامي، هو تكفير الغزالي للفلاسفة في ثلاث مسائل، منها مسألة إنكار المعاد الجسماني، ولم يصلنا غير هذا القول.

سابعًا: موقف الشيرازي من المعاد:

أشرنا في الفقرات السابقة إلى بعض جوانب رأي الشيرازي في مسألة المعاد، ولا نستطيع في هذه الدراسة الموجزة أن نحيط بكل ما قاله في هذا الموضوع، ولذا سنقتصر هنا على الأفكار الرئيسة عنده:

1- منهج دراسة مسألة المعاد:

اعتادت الطوائف المختلفة الباحثة في أمر المعاد أن تدرسه تبعًا للمنهج الذي تتبناه. يلجأ علماء الكلام في الأساس إلى النصوص الدينيّة- آيات وأحاديث- للوصول إلى تصور ما، ثم يدللون بالعقل على هذا التصور، وما يجدونه مخالفًا لتصورهم يحاولون تأويله. أما الفلاسفة فقد اعتمدوا في تصورهم على المنهج العقلي، وما وجدوه

---

(1) الشيرازي: **المصدر السابق**، ص539.

من نصوص دينية تخالف هذا الاتجاه، حاولوا تأويلها تأويلاً يتوافق مع تصوّراتهم العقليّة.

ويؤكّد الشيرازي على فساد كلّ من المنهج الأول الذي اقتصر على النصوص الدينية، والمنهج الآخر الذي اعتمد على الطرق البرهانية، ويرى أن المنهج الأصح هو الذي يعتمد على الكشف بجانب النقل والعقل، قائلاً:

> هذه المسألة من أعظم المسائل الإلهية.. قلّ من يهتدي إليها من العقول، ولم يجد إليها سبيلاً إلا أهل الكشف والوصول.. وإدراك أسرار الآخرة لا يمكن إلا بنور النبوة[1].

وفي موضع آخر يشير إلى منهجه قائلاً: «طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة الممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء»[2].

والعرفاء هم الذين وصلوا بقوة اليقين إلى إدراك حقائق النشأة الآخرة، ومشاهدة عقلية مع عدم الخروج عن ظاهر الشريعة.

2- أهمية مسألة المعاد:

يقر الشيرازي بأهمية عقيدة المعاد، ويعتبرها ركنًا أساسيًا من أركان الدين والفلسفة مما يدل على هذا حجم المؤلفات التي وضعها لبيان موقفه من الآراء المخالفة، وتحديد تصوره الخاص.

3- غموض مسألة المعاد:

يرى الشيرازي أن مسألة المعاد من أكثر المسائل الدينية والفلسفية غموضًا، لذا احتارت العقول في فهمها ووصفها ويذكر أنها

(1) الشيرازي: **أجوبة المسائل الكاشانية ضمن رسائل فلسفية**، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط1، 1422هـ/2001م، ص198.
(2) الشيرازي: **المبدأ والمعاد**، ص474.

«من أغمض المسائل دقة وأعظمها شرفًا ورتبة، قلَّ من يتهدي إليها من كبراء الحكماء»[1].

وهذا الأمر الغامض لم يسلم منه أصحاب الديانات؛ لأن الكتب الإلهية المنزّلة على الأنبياء عليهم السلام مختلفة الظواهر في باب البعث والقيامة، وإن كانت بواطنها متفقة الأصل وذلك لدقة المطلب وغموضه.

4- تصوّر الشيرازي للمعاد:

يبني الشيرازي تصوّره للمعاد على عدّة أصول:[2]

الأصل الأول: أن كل حقيقة نوعية فإنها بصورتها لا بمادتها، فالشيء بصورته لا بمادته، وفي حالة المعاد فإن الإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه.

الأصل الثاني: إثبات الحركة الجوهرية للنفس التي تحول الإنسان من طور الطفولة إلى الشباب والشيب، وما دامت هذه النفس باقية يكون الإنسان باقيًا وإن تبدّلت الأعضاء جميعًا.

الأصل الثالث: أنّ تشخّص كلّ شيء عبارة عن نموّ وجوده الخاصّ به مجرّدًا أو ماديًا.

الأصل الرابع: أنّ الوحدة الشخصية في كل شيء ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة، بخلاف وجود الجوهر النطقي للإنسان، فإن الوحدة الشخصية جامعة للتجسيم والتجرد، وهي تكون في وقت واحد في أعلى علّيين، وتكون أيضًا في أسفل سافلين.

---

(1) الشيرازي: **المصدر السابق**، ص539.

(2) الشيرازي: **المصدر السابق**، ص476-488.

الأصل الخامس: لا فرق بين الصور التي يراها الإنسان بمشاعره الباطنة، والصور التي يدركها بالحواس الظاهرة إلا بعدم ثباتها، وضعف وجودها.

الأصل السادس: أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إبداع الصور الباطنية الغائبة عن الحواس، وللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها، والباري خلقها مثالاً لذاته وصفاته وأفعاله، والأمور الأخروية تابعة لنتائج أعمال النفس وأفعالها في الدنيا، وتابعة لأخلاقها وملكاتها الأولى.

الأصل السابع: النفس على ضربين: منها ما يتعلق بالأبدان المستحيلة الكائنة، ومنها ما لا يتعلق بالأبدان المستحيلة المادية، وهذا القسم من النفوس عندما تتجرد عن النفس تنتقل إلى الخيال، وعندما تتجرد عن الخيال تصير عقلاً صرفًا في الآخرة. وهذا التجرد قد يحدث للإنسان في الدنيا عند النوم، فيرى خيالات سعيدة أو شقية، وعند الموت تتجرد النفس مرة ثانية لترى موقعها من الشقاء أو الهناء، وإذا تجردت أكثر من هذا وصلت إلى العالم القدسي، وصارت عقلاً.

ويختم الشيرازي هذه الأصول بتقديم تصور مجمل لمفهومه عن المعاد الذي جمع فيه بين مناهج متعددة قائلاً:

> فإذا تمهدت هذه الأصول والمقدمات مع تتبع الأحاديث وتدبر الآيات تحقق وتيقن وانكشف، وتبين أن المعُاد هو مجموع النفس بعينها، والبدن بعينه وشخصه دون بدن آخر عنصري، وهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للعقل والشرع الموافق للملة والحكمة.[1]

(1) الشيرازي: **المصدر السابق**، ص491.

تعقيب:

لا شك أن مسألة المعاد من أكثر المسائل الفكريّة والدينيّة إثارة للجدل في تاريخ الفكر الإسلامي. حاول كل اتجاه، سواء كان كلاميًا أو فلسفيًا، أن يدلي بدلوه فيها، وإن اختلف كل منهما في طريقة تناولها وكيفية دراستها.

تناول المتكلمون قضية المعاد بصورة مفصلة باعتبارها أحد أصول الدين الإسلامي، فلا تخلو مؤلفاتهم الأساسية التي تتناول العقيدة من بحث هذه القضية، من خلال إيراد الآيات والأحاديث المؤيدة لموقفهم، بالإضافة إلى الحجج العقلية.

أما الفلاسفة فلم يتعرضوا بالتفصيل لهذه القضية، وليس أدل على ذلك من أن ابن سينا الذي كتب آلاف الصفحات لم يخصص لها إلا أقل القليل في كتبه المشائية، ولم يشر إليها في رسائله المشرقية إلا إشارات موجزة، وخصص لها رسالة واحدة فقط؛ بل إن الفلاسفة الذين جاءوا بعده أيضًا لا نجد لهم آراء صريحة في المعاد- مثل ابن رشد (ت595هـ) على سبيل المثال- خوفًا من تهمة التكفير التي وجهها الغزالي للفلاسفة في هذه المسألة.

وجاء الشيرازي محاولاً أن يدلي بدلوه في هذه القضية، التي شغلت حيزًا كبيرًا من مؤلفاته، مما جعلنا نتساءل عن السبب الذي جعله يخصص هذا الحيز الضخم لمسألة تُعد من الأمور الغيبية، هل بسبب انتمائه للشيعة الاثني عشرية، وهذه العقيدة إحدى العقائد الأساسية عندهم؟ ولو كان الأمر كذلك، فلماذا لم يخصص لعقيدة الإمامة، وهي عقيدة أهم بالنسبة إلى الشيعة نفس القدر من الدراسة والتحليل؟!

ونحن نعتقد أن الدافع الأساسي الذي جعل الشيرازي يخصص لقضية المعاد هذا القدر من الدراسة والتأليف هو الدفاع عن الفلسفة والفلاسفة ضد تهمة التكفير التي اتهمهم بها الغزالي، ولكنه لم يكن موفقًا توفيقًا كاملاً في دفاعه عندما حاول أن يقدّم تبريرات غير صائبة في الدفاع عن ابن سينا.

إلا أن ما يُحسب للشيرازي أنه استطاع أن يدرج هذه المسألة ضمن فلسفته المتعالية، وأن يتجنب في منهجه كثيرًا من القصور الذي وقع فيه السابقون من خلال فلسفة نقدية تستعرض أصول كل مذهب، وتضبطه، وتعرض العناصر المكونة له من خلال حكمة متعالية، انصهرت في بوتقتها مختلف التيارات الفلسفية والكلامية والصوفية.

وقدّم الشيرازي في هذه الفلسفة- التي كتبها في القرن الحادي عشر الهجري الموافق للقرن السابع عشر الميلادي- نموذجًا حيًّا على أن الفلسفة الإسلامية لم تنته بموت ابن رشد (ت595هـ) وإنما استمرت حتى عصر النهضة في أوروبا وظهور الفلسفة الحديثة، كما استمرت من خلال مؤلفات تلاميذه ومدرسته في العصور التالية، وهذا ردٌّ كافٍ على من قال إن الفلسفة الإسلامية قد انتهت وماتت بموت آخر فلاسفتها.

صدر الدين الشيرازي

ماهية الكمال وفكرة الحركة الجوهرية عند الشيرازي

أ.رضا حاجت پور

ملخص :

حينما نتحدث عن الفلسفة الإسلاميّة، يأتي في أذهاننا سريعا أسماء فلاسفة مثل الكندي والفارابي وعلى الأخص ابن سينا. وأسماء هؤلاء معروفة في الحضارة الأروبية منذ القرن الثاني الثالث عشر من كتبهم المترجمة إلى اللاتينية والعبرية، وأيضا عَن طريق تأثيرهم في حضارة العصور الوسطى. لكن هذا لا ينفي حقيقة أنّ معلوماتنا عن تطور الفلسفة الإسلامية بعد القرن الثالث عشر محدودة جدّا. إنّ المدرسة الآصفهانية في ايران وعلى التحديد الفيلسوف صدر الدين الشيرازى المعروف بملا صدرا المتوفى في 1640 تنتمي إلى هذه الحقبة الزمنية من الفلسفة الإسلامية. لم يكن ملاّ صدرا فيلسوفا استشراقيا كما يدّعي هنري كوربان بل كان فيلسوفا وجوديا. لذلك سيكون التركيز في بحثي هذا على فكرة الكمال عند الشيرازي وكيفية تأثير نظريته في الوجود والحركة في تطور مفهوم كونية الإنسان. وأيضا سأحاول هنا الإجابة عن السؤال: عمّا إذا كان مفهوم ملا صدرا للإنسان مقنعا عقليا في المناظرة الحديثة حول مشكلة البيولوجيا الجينية وعلاقتها بالركيزة الأخلاقية عند الإنسان. إنّ أطروحة هذا البحث هي أنّ فكرة الكمال والحركة عند الشيرازي من الركائز الأساسية لتناول قضية الإنسان في إطارها الكوني والتفردي، وأنّ الربط بين فكرة، 'الإنسان الكامل'، ببعدها الصوفي مع التعاليم الفلسفية في الوجود والعقل، وربط ذلك كله بنظريات الحركة الجوهريّة يكسبها بعدا ثقافيّا وديناميكيّا يمكن من خلاله معرفة صورة الإنسان عند ملاّ صدرا بمعنى جديد. فالإنسان يصير معها ذا ذاتيّة مستقلّة ويفهم نفسه كمنتج لذاته بإرشادات إلهية أكثر من كونه تصميما إلهيّا فَقط.

حينما نتحدّث عن الفلسفة الإسلاميّة يأتي في أذهاننا سريعا أسماء فلاسفة مثل الكندي، الفارابي وعلى الأخصّ ابن سينا. أسماء

هؤلاء معروفة في الحضارة الأروبية منذ القرن الثاني والثالث من كتبهم المترجمة إلى اللاتينية والعبريّة وأيضا عن طريق تأثيرهم في حضارة العصور الوسطى.[1] لكن هذا لا ينفي الحقيقة التالية وهي أنّ معلوماتنا عن تطور الفلسفة الإسلامية بعد القرن الثالث عشر الميلادي محدودة جدًا. إنّ المدرسة الاصفهانية في ايران وعلى التحديد الفيلسوف صدر الدين الشيرازي المعروف بملاّ صدرا (المتوفّى في 1640) ينتمي إلى هذه الحقبة الزمنيّة من الفلسفة الاسلاميّة. لم يكن ملّا صدرا فيلسوفا استشراقيا كما يدعي هنري كوربان بل كان فيلسوفا وجوديًا. لذلك سيكون التركيز في بحثي هذا على فكرة الكمال عند الشيرازي وكيفيّة تأثير نظريته في الوجود والحركة في تطور مفهوم كونيّة الإنسان. وأيضا سأحاول هنا الإجابة على السؤال: عمّا إذا كان مفهوم ملّا صدرا للإنسان مقنعا عقليًا في المناظرة المعاصرة حول مشكلة البيولوجية الجنينية وعلاقتها بالركيزة الأخلاقية عند الإنسان.

إنّ أطروحة هذا البحث هي أنّ فكرة الكمال والحركة عند الشيرازي من الركائز الأساسية لتناول قضية الإنسان في إطارها الكوني والتفرّدي وأنّ الربط بين فكرة «الإنسان الكامل» ببعدها الصوفي مع التعاليم الفلسفيّة في الوجود والعقل وربط ذلك كله بنظريات الحركة الجوهريّة يكسبها بعدا ثقافيًا وديناميكيًا يمكن من خلاله معرفة صورة الإنسان عند ملاّ صدرا بمعنى جديد. فالإنسان يصير معها ذا ذاتية مستقلّة ويفهم نفسه كمنتوج لذاته بإرشادات إلآهيّة أكثر من كونه تصميما إلآهيًا فقط.

(1) Rudolph, Ulrich: Introduction to: Hajatpour, Reza: *Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie.* Freiburg 2013.

تتشابه قصّة الخلق البشري وتترابط عموما برواية الوحي للخلق[1]، إذ يظهر من خلالها الله عزّ وجلّ أنّ الإنسان في نفسه ليس كائنا كاملا وشريفا.

قال تعالى في سورة الإنسان ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾.[2] الإنسان في وجوديته يتمثل في الخطاب القرآني في خلق حسن ممدوح ولكن هذا المدح هو متوجّه إلى الخالق سبحانه أكثر مما هو متوجّه إلى الإنسان في حدّ ذاته، من حيث أنّ هذا الإنسان هو أحسن خلق الله.

وجه الخصوص في هذا المخلوق الجديد هو خلقه من شيء ليس كاملا وليس مذكورا كما جاء في الآية السابق ذكرها وجعل منه خلقا آخر وهو الإنسان. وفي هذا جاء قوله تعالى في سورة «المؤمنون»: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.[3]

ومفهوم «الخلق الآخر» من خلال هذه الآية هو إذن تطوّر طبيعيّ من حالة إلى حالة أخرى، إلى أن يصل إلى خلق جديد. في حديث نبويّ مأثور قال الرسول صلّى الله عليه وسلّم: «إنّ الله خلق آدم على صورته».[4] وإلى هذه الرواية ترجع فكرة التشبيه الالهي والتي تمثل مفهوما مركزيا في الأنتروبولوجيا والفكر العقدي المسيحيّين.

(1) Boumann, Johan: *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Mohammad,* Darmstadt 1977. P. 15.

(2) **القرآن الكريم**، السورة 67، آية1.

(3) **القرآن الكريم**، السورة23، الآية 14.

(4) هذا الحديث يلقى إقبالا عند الصوفية. أنظر **مرصاد العباد** لرازي دايا، نجم الدين أبو بكر ابن محمد ابن شهور ابن انوشيران، تحقيق محمد أمين رياحي 1995/1374 طهران، ص. 2، 411، 650 . الكاشاني، عز الدين محمود ابن علي: **مصباح الهداية ومفتاح الكفاية**، تقديم و تحقيق جمال حمائي 1365/ 1956، طهران، ص. 95. مولوي رومي، جلال الدين: **أحاديث مثنوي**، اخراج بديع الزمان فروزنفر 1955/1334. =

أخذ الشيرازي المبادرة واهتمّ في فلسفته الوجوديّة بهذا الجانب التطوري من خلق الإنسان حيث أدخل التأويل الصوفي من خلال فكرة التماثل الإلهي للإنسان.

في المواجهة بين الإنسان وابليس وجد الشيرازي تفسيرا أنتروبولوجيا للسؤال، لماذا أصبح الإنسان مع دونيته وخلقه من الطين يعتبر تماثلا إلالهيا؟ الخالق أعطى للطين الذي خلق منه الإنسان في مقابل النار الذي خلق منه ابليس الأفضلية وعلّل الملا صدرا ذلك بسببين:

السبب الأول: من خصائص الطين النمو والتطوّر والنباتيّة ، وهو يتشكّل من الماء والأرض ويحمل الحياة في جوفه وهو بهذا وسيلة لإخراج النفس النباتيّة وبالتالي قدرتها على الدخول في السيران التطوّري إلى النفس الحيوانيّة الإنسانيّة.

السبب الثاني: الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان من الطين بيديه ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾[1]. وجعله في استعداد لاستقبال الروح الالهية والظهور الالهي.[2]

ويربط الشيرازي في كتاب **أسرار الآيات** بين عقيدة التشبيه المستخلصة من الحديث النبوي السابق الذكر وبين فلسفته في مسار الكمال والتطور. إنّه يذهب إلى أنّ الوجود الإنساني يقع بين النور

- طهران، ص. 114، 213 . في قصّة الخلق المسيحية يستعمل مصطلح متشابه وأيضا في الفلسفة الهيلينية يصوّر الأنسان على أنه صورة مشابهة لله.

(1) **القرآن الكريم**، السورة 38، الآية 75. هذه الآية تناقض مقولة عز الدين الكاشاني الذي يرى أن الله قد خلق النفس فقط بطريقة مباشرة. أنظر الكاشاني، **مصباح الهداية**، ص. 95.

(2) الشيرازي، صدر الدين: **مفاتيح الغيب**، اخراج محمد خواجوي 1984/1363، طهران، ص. 220.

والظلام وظهور النور الالهي في الإنسان هو وحده الكفيل بأن ينتقل به من عالم القوّة إلى عالم الفعل.[1]

ويتكلّم الفارابي هو بدوره عن مسار الكمال الإنساني، وهذا يقع عنده في الغالب على المستوى المعرفيّ، يعني عن طريق فعليّة العقل، وهو يفكر أيضا أحيانا في سياق أنظمة أنتولوجيّة، ومعنى هذا أنّ الإنسان يتجوهر عن طريق المعرفة.

لا زلنا هنا داخل إطار مفهوم أرسطو للقوّة والفعل الذي فجّر من داخله الشيرازي نظريّته في الحركة الجوهريّة. من أجل فهم نظريّة الكمال والتطوّر الوجودي ينطلق الشيرازي من مفهومين اثنين سأقوم بالتعرّض إليهما باقتضاب. يتحدّث الشيرازي، كما فعل ذلك قبله عزيز الدين نسفي، عن فعل الوجود، الذي يتموقع بين عالم القبض أو «عالم الإجمال» وبين عالم الوجود المحض.

والوجود المحض هو عالم غير معيّن وهو مطلق في ذاته ومركز ومنفتح على كل المجالات. وفي مقابل عالم القبض يطرح الشيرازي «عالم التفصيل» ويستعمل أيضا مفهوم «الوجود المنبسط».[2] هذا الأخير يشكّل بداية نشأة عالم الكثرة والتفصيليّة.[3]

(1) انظر: الشيرازي، **أسرار الآيات**، تحقيق و تقديم محمد خواجوي، 1993، 1413، بيروت، ص. 163 .

(2) فعل الوجود المنبسط المطلق بمعنى التحصل والفعلية. بداية يكون غير محدّد، لكنه يأخذ بعد ذلك تحديدا عن طريق مجموعة الأفعال الوجودية المؤثرة والتحصلات الدقيقة. على أساس هذا الفعل الوجودي المنبسط يقوم الكون والسماء وعرش الرحمان. انظر:

- Jambet, Christian: *L'Acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris, 2002. P. 173.

(3) انظر:

Rahman, Fazlur: *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr ad-Din al-Shirazi)*. Albany, S. 82 ff. Ridgeon, Lloyd V. J. (1998): Aziz Nasafi. Richmond, pp. 22.

وخصوصيّة هذه النظريّة أنّها لها نتائج مختلفة على المستوى الأنتولوجي.[1] أوّلا يختلف الشيرازي عن الفارابي وابن سينا حين يرى أن «التدبّر الذاتي الإلهيّ» ليس مصدرا لشيء واحد فقط كما قال رودولف، لأنّ الوجود الأوّل الذي يصدر عنه التدبّر الالهيّ لم يكن محدودا بنفسه بل «إنّه يكون مع وفي الأشياء الموجودة أيضا» وهذا هو الوجود المنبسط الذي «يكون أبديّا مع الأبد ومحدثا مع الحدث».[2] ومعنى هذا أنه منذ البداية كان جوهر التعدديّة والتفصيليّة «مبرمجا» في الوحدة.

النتيجة الثانية للتدبّر الالهي هي تعدّديّة الأشياء التي تجسّد ظهور الصفات الإلهيّة، وبهذا يصبح العالم بكلّ وجوهه تظاهرا للواحد الكامل. قال رودولف: «هذا لا يعني أنّ الكون في حالة اكتمال وليس له ديناميكيّة داخليّة وليس له طموح إلى الكمال».[3]

وفي إطار نظريّة ديناميّة الوجود هذه يؤسّس الشيرازي لمفهوم «تشكيك الوجود» وذلك لتأثّره، كما يقول ضيائي، بابستمولوجية السهروردي وفلسفته الاستشراقية[4]. وهذا يشكل تباعدا من المنهج الأرسطي ومنهج ابن سينا.[5]

(1) Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* München 2004. P. 102.

(2) انظر المرجع السابق الذكر، ص. 103 .

(3) نفس المصدر.

(4) Ziai, Hossein: «Sadr al-Muta´allihin and the Question of Knowing and Being», in: *Islam-West Philosophical Dialogue.* The Papers presenteed at the World Congress on Mulla Sadra (May, 1999, Tehran), printed from Sadra Islamic Philosophy Research Institute (2001). Teheran. Vol. IV. *Mulla Sadra and Comparative Studies,* P. 191-222.

يهتمّ ضيائ حسين بموضوع العلاقة بين النور والمعرفة والوجود في دراسته

Ziai, Hossein (1990) : *Knowledge and Illumination. A Study of Suhrawardi's Hikmat al-ishraq.* Atlanta, Georgia.

(5) انظر المرجع السابق: Ziai, Hossein: *Sadr al-Muta´allihin,* P. 205

من خلال هذا يتضح أنّ الشيرازي ينطلق من مماثلة بين النور والوجود من جهة والتشكيك الوجودي من جهة أخرى تجعل نظرية «للمعرفة التطوريّة» ضرورة ملحة.

ويعتبر هذا الجانب من الوجود أطروحة مركزيّة تنسجم، من وجهة نظري، مع فكرة الكمال عند الشيرازي. الوجود الإنساني، بهذا المعنى، مرتبط بشكل محدّد بظاهرة الوجود كما يؤكد أجيكنج «على تلك الإرادة التي تسمو بالأنا إلى أعلى مراتب الوجود»[1]. أجيكنج يرى أنّ مبدأ تشكيك الوجود أو بالأحرى «أنحاء الوجود»[2] يشكّل نقطة اختلاف رئيسيّة بين فلسفة الوجود عند الشيرازي وعند هيدجر.

«الهرمينيوطيقا» عند هيدجر وتشكيك الوجود عند الشيرازي يشيران بالنسبة لأجيكنج إلى اختلاف في وصف الوجود.

هكذا يتجاوز الشيرازي ثنائيّة الخالق والمخلوق، وهذا مهمّ جدّا من أجل انبعاث كائن أرضي إلى عالم متعال. ويفهم الشيرازي ثنائية

(1) Açikgenç, Alparsalan: *Being and Existence in Sadra and Heidegger. A comparative Ontology*. 1993, Kuala Lumpur. P. 44.

(2) مصطلح التشكيك له معنيان: المعنى الأول هو الريبة وعدم اليقين والثاني هو التسلسل والتراتب. الموجود ينتظم في سلم تراتبية العالم التي هي تعبير عن كثافة فعل الوجود. في نفس السياق يعطي فعل الوجود الأشياء حقيقتها ويأخذها منها مرة أخرى من جديد. بهذا الشكل يجعل حقيقة هذه المراحل المؤقتة في مجال الشك. كوربن يصف حركة التشكيك هذه بالتوتر. انظر:جامبه: **فعل الوجود** (باللغة الفرنسية)، ص. 164. أكيجنج وأيضا فضل الرحمان يترجمان التشكيك بمعنى «التشابه المنظم»، نفس المرجع، ص. 129. أيضا محمد كمال يستخدم نفس الترجمة، أنظر:

Kamal, Muhammad (2006) : *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Ashgate, P. 64

المقصود بهذا هو تشابه مصطلح الوجود، أو «تعدّد المعاني» حسب يوهانس دونس سكوتوس. في معناه المنطقيّ والفلسفيّ يعتبر تعدّد المعنى مصطلحا معارضا لأحادية المعنى. أنظر هنا :

الكائن الإنساني كوجهيْن للإنسان الواحد ويحاول على درب سابقيه السهروردي وابن عربي والنسفي تجنّب ثنائيّة أونتولوجية. من هذا المنطلق يسائل الشيرازي مفهوم الثنائية عن قصد ويتجنّب استخدامه في قضيّة الروح والجسد التي لم توضح قبله فلسفيّا بقدر كاف.

ويتطرّق الشيرازي في تفسيره للقرآن لـ«مفهوم الإنسان». إنّه ينظر إلى الإنسان كمفهوم عامّ يجمع بين عالم خارجي دنيوي وآخر داخلي أخروي.[1] هاذان العنصران للوجود الإنساني يندمجان مع تصوّره للوجود. وعلى نفس المنوال الذي يتفاعل فيه الأنا مع كلّ أشكال الوجود كذلك تتفاعل نفس الإنسان العاقلة مع كلّ حالات النمو الروحي.

وذلك لأنّ الشيرازي يرى حسب نظريته في وحدة الوجود أنّ هناك شكلا من التشكيك يجمع بين الوجود والموجود[2]، بمعنى أنّ

-Honnenfelder, Ludger: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus.* Münster 1989, P. 268.

يستخدم صدر الدين شيرازي التشكيك من أجل التعبير عن التعدّد، وعن الارتباطات بين مختلف مراتب الوجود وعن حيثيات هذا الوجود وكذلك عن العلاقات بين السببية والجوهر والأعراض والمصطلحات. والمقصود هنا هو نسق تعبيري سيميوطيقي يشمل المصطلح في تجلياته المختلفة، مثلا النور، كنور الشمس والقمر والمصباح، انظر في هذا **كتاب الأسفار** للشيرازي، الجزء الأول، ص. 36، 423-446 . انظر في هذا الصدد أيضا: حائري يزدي، مهدي (1360/1981): **كاوشهاي عقلي نظري**. طهران، صفحات، 71. نفهم من خلال هذا مصطلحا للوجود يمكن استعماله عند الله ومخلوقات أخرى بدلالة أحادية. هذا يعني أن الكائن رغم أشكاله ومظاهره المختلفة (حتى في لبه) يتقاسم نفس المغزى مع الوجود. الاختلافات تكون فقط ظاهرة على مستوى التجلي والتطور. ولهذا فأنا أعتقد أننا هنا بصدد مصطلح يشير الى تعددية وتشابكية الوجود.

(1) انظر: الشيرازي، صدر الدين: **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق و اخراج محمد جعفر شمس الدين، الجزء الأول 1998- 1999، بيروت، ص. 135 و 144 و 149.

(2) في فلسفة الملا صدرا يستخدم الوجود للتعبير عن كل أشكال الوجود ومظاهره -

الوجود يتمثل في أشكال متعدّدة الظهور، فهو مع الجوهر جوهريّ ومع العرض عرضيّ. في هذا الاطار تأخذ الروح العاقلة بعدا ماديا مع المادّة وعقلانيّا مع العقل. هذا التصوّر يدخل في إطار نظرية الشيرازي للوجود والحركة الجوهريّة.

ويشكّل التراجع عن أصالة الماهية للسهروردي أساسَ الفلسفة الوجوديّة للشيرازي التي يحاول من خلالها شرح العلاقة بين العالم المتغيّر والعالم اللامتغير كمسار ديناميكي للكمال. الله بالنسبة إلى الشيرازي هو النور الأعلى، ويصفه كذلك بنور الأنوار الذي يشمل جميع مظاهره. إنّه ينطلق مثل السهروردي من أنّ العلّة لكل الموجودات تحمل في داخلها جميع نتائجها والصفات التي تقوم بإنتاجها، ولأنّه دون ذلك سيكون من غير الممكن أن تكون هناك علاقة خلاّقة بين العلّة والتأثير.

وتظهر العلاقة بين العلة والمعلول في فلسفة الوجود الشيرازية كمراسلة ديناميكيّة، حيث أنّ العلّة والمعلول يجسّدان شكلين لنفس الظاهرة الوجوديّة.[1] يتجلّى الوجود في كلّ الوجوه {العِلْمُ، القوّة، الإرادة، العقل} بشكل مختلف. لذلك ليس هناك اختلاف ذاتيّ بين الموجودات، ولذلك يحمل الحجر مثلا كموجود ضعيف نفس الوجوه التي تتوفّر عليها كلّ أنواع الوجود الأخرى رغم أنّها مختفية.[2]

- بما فيها الوجود المطلق على خلاف الاستعمالات الرائجة في الفلسفة الاسلامية. لذلك يعتمد في المفارقة بين الوجود ـمسبقا. وبين الموجودات على درجة وشكل التمظهر، أنظر: دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**، بيروت، ص. 1228.1169.

(1) انظر:

Nasr, Seyyed Hossein: *The islamic intellectual Tradition in Persia*, Routledge, 1996. P. 281.

(2) **نفس المرجع السابق**، ص. 297.

ويفهم الشيرازي الاختلافات في تراتبيّتها، ويعتقد بتجنّب التعارض الجوهري بين الأشياء لكي لا تضيع وحدة الوجود. وهكذا يحاول الشيرازي أن يؤسّس نظريّة الكمال أنطولوجيّا.

ونتيجة هذه الفلسفة الوجوديّة هي أنّ الماهية إنّما تَتَلَخّص في التركيب العقلي والحدود بين الموجودات. وهنا يصبح الوجود علّة في آن ومعلول في آن آخر.

الذي يجب أن يفهم من هذا يشرحه الدكتور كمال على الشكل التالي: التبعيّة والثقة في شيء آخر غير الثقة في الذات هو من طبيعة التأثيرات، ويقول: «وجود العلّة ليس له علاقة بنتائجها، لأنها مستقلّة وكافية لنفسها، التبعيّة لشيء آخر غير الذات هي صفة من صفات النتائج».[1]

بهذا المعنى يفهم الوجود على أنّه حقيقة موضوعيّة تنبعث في مجالات مختلفة وتكون سببا للموجودات العديدة وماهياتها. فالوجود اذن هو مصدر ديناميكي لكلّ الأشياء وماهياتها.[2]

ولكي نَفْهم فلسفة الشيرازي وأهميتها بالنسبة إلى فكرة الكمال وجب علينا هنا أن نتطرّق للمفاهيم المركزيّة في فلسفته الوجوديّة وهي الوجود، الحركة، الصيرورة والنفس لنفهم صلة الوصل الأنتروبولوجية بالنظرة الأنطولوجيّة إلى العالم في الثقافة الاسلاميّة. ونظريّة الشيرازي في الوجود والحركة الجوهريّة ستعيننا هنا كمرجعيّة للإحاطة بهذا التساؤل.

(1) نفس المرجع أعلاه ,Kamal, Muhammad
(2) راجع: Kamal: *Mulla Sadra´s Transcendent*, P. 61.

ويذهب حائري يزدي [توفي سنة 1999]، وهو فيلسوف ايراني معاصر متأثر بالشيرازي، إلى أنّ الوجود لا يجب أن يخضع لشرط وصفه بالإطلاق: يجب أن يكون الوجود متحرّرا من كلّ شروط.[1] يريد الحائري أن يصل من خلال ذلك إلى التعدديّة وفكرة الوحدة.

كذلك وفي السياق نفسه يفهم جانبيه مقولة الشيرازي بأنّ الله ليس هو فعل الوجود المطلق، وفعل الوجود يقع خارج المطلق والمعيّن، رغم أن الشيرازي يصف الله بأنّه «وجود مطلق».

والوجود لا يمكن أن يكون محدّدا ومعرّفا، وحتّى المطلق منه. وذلك لأنّه انطلاقا من الفعل الوجوديّ يخلق كلّ شيء: المجرى والهرمية والاختلافات.[2]

والحقيقيّ يفهم هنا كطاقة ذاتيّة غير محدودة، والوحدة تفهم كمنبع وهدف للواقع، والوجود يفهم كفعالية للموجود.[3] وبالمقارنة مع ابن سينا وكانط يرى جانبيه أنّ حقيقة الوجود عند الشيرازي تشكّل شرطا بنيويّا لحقيقة الموجودات، وكذلك يكون معنى هذه الحقيقة هو موضوع التدبّر الميتافيزيقيّ.[4]

وتخرج الإنجازات الفرديّة للفعل الوجوديّ من التيّار المصدر الذي وصفه ابن عربي بـ«نفس الرحمان».

ومنطق مصطلح الوجود الذي ينبني عليه رأي أرسطو، في أن الوجود يتألّف من عشرة طبقات، يقابله الشيرازي بمفهوم الإدراك

(1) انظر:
Hajatpour, Reza: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus.* Wiesbaden, P. 241.

(2) راجع: Jambet: *L'acte d'être,* P. 74.

(3) **نفس المصدر**، ص. 14.

(4) **نفس المصدر**، ص. 60.

غير المصوّر «للسيران». هذا السيران يسمى «انبساطا». والانبساط في اللغة يعني الفرح والتوسّع وبعث اللطافة.

ويشمل الفعل الوجودي كلّ شيء، مثله مثل اللطافة التي تظهر على الوجه وتبعث تلك اللطافة إلى الآخرين وبهذا تكبر قوتها. هذه الأفكار تذكّر جامبيه بسبينوزا الذي كانت انطلاقته من ابن سينا والذي يفهم بدوره القوّة على أنها الفرح.[1]

التوتّر بين الاتّصال وديناميّة الوجود يتجلّى في الانكسارات الأخلاقيّة وتثاقل الموجودات ويوجّهها إلى حركة اندفاعيّة لا تقاوم خارجة عن ذاتيّتها تسمو بها إلى درجة عالية من الانبساط، قد تصل إلى درجة الميتامورفوز كما يسمّيها جامبيه[2]. ويسمّي الشيرازي هذه الحركة بـ«الحركة الجوهريّة»، التي لا تؤدي إلى تغيير خارجيّ للجواهر فحسب، ولكن إلى تغيير الجوهر في حد ذاته كما يعبّر عن ذلك جامبيه بدقّة.

وتحظى الحركة الجوهريّة اذن بمكانة مركزيّة في فلسفة الشيرازي، إلى جانب نظريّة الوجود. وتهدف الحركة الجوهريّة أوّلا إلى غاية متعالية: إنّها تربط العالم الأرضيّ بالعالم السماويّ. إنّها تقود المادّة إلى العقل وتقود المتعدّد إلى الوحدة وتجعل من الظهور حقيقة واقعيّة وتنتقل بالناقص إلى الكمال. وهي بكلّ هذا تربط بين الطبيعة المتوتّرة وبين الحياة الأبديّة في مسار تجديد متواصل. إنّها وسيلة جعلها الله في الطبيعة لكي تقوم بإخراج خلق جديد. لكنّ الحركة الجوهريّة والخلق المتواصل ليس لهما مفهوم أخرويّ فقط بالمعنى الضيّق، إنّهما أكثر

(1) نفس المصدر، ص. 83.
(2) نفس المصدر، ص. 84.

من ذلك في فلسفة الشيرازي فإنّهما يشكلان علاقة صلة بين الكائن غير الكامل والمتغيّر وبين الكائن الكامل والمطلق. والكائن الناقص والرهين بالعدم يستطيع فقط عن طريق تجديد متواصل وتنمية ذاتيّة أن يأمل في حياة أبدية.[1]

ويزعم الشيرازي على عكس سابقيه أنّ العالم يوجد في إطار استمرارية، وهو يتجدّد في كلّ آن في شكل جديد. ولكنّ هذا التجدّد لا يقع بالتفاصل والتجاوز حتى يستمرّ تركيب الكمّيات وأجزاء الوقت من الأشياء غير المنقسمة.[2]

ويرى الشيرازي على غرار أرسطو وابن سينا أنّ كلّ حركة تحتاج إلى محرّك، وذلك لأنّ «المتحرك لا يحرّك نفسه».[3] إذن ليس مصدر الحركة عند الشيرازي العقل الخالص، بل هو الطبيعة بما هي جوهر متحرّك.[4] الطبيعة هي «صورة نوعيّة» للجسد والاختلافات بين الصور النوعيّة تعرف بصورة الجوهر[5]. وترجع حركة الأشياء إلى قدرة هذه الصورة على التحوّل والنموّ. والنماذج المعروفة هنا: هي المراحل

---

(1) راجع:
Izutsu, Toshihiko: *Creation and the timeless order of things*. Ashland, Oregon, 1994. P. 158.

(2) الشيرازي، صدر الدين: **رسالة في الحدوث**، مجهولة الطبع، ص. 18.

(3) **نفس المصدر**، ص. 17.

(4) أنظر: **نفس المصدر**، ص. 18. أبو الريحان البيروني (توفي 1030) يفهم الطبيعة أيضا كشيء يحمل في جوفه مصدرا لطاقة حيوية من أجل ادارة أشكال الأشياء ونظامها. ولقد رفض هو أيضا على غرار كثير من الفلاسفة أبدية العالم. موقف الشيرازي يختلف عن رؤية علماء الدين الذين بدورهم يؤكدون على زمانية نشأة العالم، أنظر هنا: الشيرازي، صدر الدين: **رسالة في الحدوث**، ص. 8. الشيرازي: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء الثالث، تقديم و اخراج من رضا لطفي و محمد رضا مظفر، 1967، قم .ص. 61، 152، 166، 244.

(5) راجع: الشيرازي، صدر الدين: **كتاب المشاعر**، ترجمة بديع الملك مرزا عماد الدولة، اخراج هنري كوربن، 1984، طهران، ص. 65.

المختلفة للنموّ والنضج عند الطفل أو عند أشياء أخرى كالفاكهة مثلا، وهذا مسار تطوّر يصل إلى الاكتمال بفعل الحركة الجوهريّة.

يكتمل نضج الفاكهة، التفّاحة مثلا، عندما يصبح لها لون ومذاق ولبّ وكل ما إلى ذلك قد بلغ مرحلة الاكتمال. يرجع مسار النضج هذا إلى حركة في الجوهر، وهذه الحركة هي المسؤولة عن التغييرات العرضيّة. ولا يستطيع الإنسان دون الحركة الجوهريّة أن ينمو وأن يتطوّر في السنّ وأن يموت رغم أنّ روح العقل بلغ درجة النضج العقلانيّ.[1]

الحركة الجوهريّة هي اذن السبب في «التقلّب الإنساني» وأيضا السبب في تصميم ذاتيّته عبر «أطوار الوجود» التي عبرها، والسبب كذلك في «الانقلاب الكلّي» والرجوع إلى الله في ثوب الإنسان الجديد. إنّها بهذا تشكّل رمزا للتغير.[2]

ونجد في فلسفة الشيرازي محاولات أخرى لشرح أشكال الحركة المختلفة لا أريد أن أتكلّم عنها في مداخلتي هذه. إنّه يفرّق بين ثلاثة أنواع للحركة عبر أسبابها: «الحركة الطبيعيّة» و«الحركة القسريّة» التي تعارض الحركة الطبيعيّة و«الحركة الإراديّة». وترجع الحركة الطبيعيّة الفطرية إلى مصدرها المباشر وهو الطبيعة.

والحركة القسريّة ترجع هي أيضا إلى الطبيعة ولكن بتأثير خارجيّ، كما أن نلقي بحجرة إلى السماء باستعمال القوة. ولذلك فإنّ الفاعل المباشر والمنطقي لهذه الحركة هو الفعل الذي يقع من خارج الطبيعة وليس من الطبيعة ذاتها.

---

(1) من منطلق هذه النظرية لم يتمكن الشيرازي ولا أتباعه الى حاضرنا أن يعطوا بصمة من أجل فهم جديد للعلوم الطبيعية.

(2) راجع: تفسيرالشيرازي، الجزء الأول، ص. 150.

يتكلّم الشيرازي هنا عن حركة متقطّعة تنشأ من حدث إرادي أو غير إرادي. والحركة الإرادية ترجع هي أيضا إلى الطبيعة حتّى وإن ذهب إلى أذهاننا هنا أنّ النفس هي الفاعل المباشر لهذه الحركة. ويسمّي الشيرازي هذه الحركة الأخيرة «الحركة النفسية» أو «حركة الشوق». ويلعب هذا المصطلح إلى جانب مصطلح «الحبّ» دورا مهمّا في تحقيق الكمال عند الشيرازي.

والحبّ وحركة الشوق ينتميان إلى القوى الغريزيّة للكائن البشريّ التي تساعده في تحقيق الكمال.[1] ومعنى الحركة يفهمه الشيرازي كفعل للحبّ يحفظ به الكمال الأوّل وحركة الشوق توقظ الرغبة إلى كمال إضافيّ يقود كلّ المخلوقات إلى إتمام ذاتيّتها إلى النهاية عند كلّ الموجودات.

وهناك في الحقيقة حركة واحدة عند الشيرازي وهي حركة جوهريّة في الطبيعة، ولها هدف واحد: هو الكمال. وكلّ الحركات التي تحيد عن هذا الهدف هي حركات مفتعلة. وتكون الروح لأجل ذلك خاضعة لحركتيْن: حركة توافق طبيعتها وحركة تقوم بها لمواجهة ضروريّات الحياة.

والحركة الإرادية هي آخر درجة في الحركة الجوهريّة موجودة في الإنسان وتعطيه الفرصة لكي يفجّر طاقاته.

ونجد تبعا لهذا التصور أنّ الفكرة المعاصرة للإنسان الأبديّ في مجال البيولوجيا والذي يمكن الوصول إليها عن طريق التلاعب بالجينات غير معقولة. صحيح أنّ العالم يدخل عن طريق الحركة

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين: **الشواهد الربوبية**، ترجمة و اخراج محمد خواجوي، 1982، طهران، ص. 164.

الجوهريّة في تجديد خلّاق مستمرّ، ولكنّها في نفس الوقت السبب في أنّ «طبيعة الطبيعة» ليس لها، خلافا للعالم المدرك، استمراريّة في وجودها. بهذه الطريقة فقط يجد العالم المضطرب والغير المستمر اتّصالا وجوديّا بالعالم الحقيقيّ المستمرّ.

ويرى الشيرازي الثبات في العالم رغم تغيّره، وذلك عن طريق قدرة الطبيعة الحيويّة على التجدّد التي ترجع إلى جوهرها من حيث هو صورة نوعيّة. وبهذا ليست الحركة اذن هي الواصل بين هذين العالمين، ولكنّها الصورة النوعيّة الجوهريّة التي سبقت عالم المادة. إنّها الصورة الدائمة لأنواعها[1]، ولذلك فالنفس عند الشيرازي أوّلا وقبل كلّ شيء هي جسم. وجهة الجسد من الطبيعة تبقى بكلّ طبقاتها المؤثرة من حركة ووقت فانية.

وهذه النفس هي في بدايتها قوّة، مكان نشأتها ونموّها هو الطبيعة التي تصبح فيه فعليّة بفعل الحركة الجوهريّة. ويخضع الإنسان من جهة كينونته لمبدأ تشكيك الوجود، شأنه شأن العالم. وطبيعته وشخصيّته كفرد ونفسه العاقلة هي ثلاثة أشكال للوجود فتكون مرآة للقوّة والتعدّد والخصوصيّة ووحدة الوجود.[2]

وتكون النفس العاقلة في الطفل بداية مشكّلة بصورة ضعيفة وتصل إلى قوتها وسيادتها وعقلانيّتها، ولا تصل قوّتها إلى كينونة كاملة إلّا بعد أن تستوفي امكانيات تشكّلها وتغيّرها.

ويشير الشيرازي بوضوح إلى خطأ سابقيه الذين يعتبرون النفس كيانا مستقلاّ وجد قبل نشأة الطبيعة، لأنّه ليس من المفهوم، حسب

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين: **كتاب المشاعر**، ص. 65.
(2) راجع: Açikgenç, *Being and Existence*, P. 101.

رأيه، أنّ كائنا عاقلا مجرّدا يخضع للتغيّر والتحوّل ويهبط إلى العالم الجسديّ.[1]

وبهذا المعنى فهذان دوران لنفس الشيء: دور المانح ودور المستقبل. ويوجد العالم، كما هو عند الشيرازي وعند فلاسفة مسلمين آخرين، في مسار تطوّر وهو في نشأته ليس مستقلّا. لأنّ هذا التصور ينفي وجود الله أو يجعله متساويا مع الطبيعة. واستقبال الطبيعة لنفس عقلانيّة هو نهاية مرحلة التطوّر المادّي. وهنا يبدأ نوع جديد من التطوّر. في هذا يقول الشيرازي:

> فالنفوس الإنسانيّة بحسب أوّل حدوثها صورة نوع واحد هو الإنسان، ثمّ إذا خرجت من القوّة الإنسانيّة والعقل الهيولاني إلى الفعل تصير أنواعا كثيرة من أجناس الملائكة والشياطين والسباع والبهائم بحسب نشأة ثانية أو ثالثة، وستعلم زيادة كشف. والغرض من هذا الكلام أن يعلم أنّ النفس حادثة وأنّ لها بعد البدن اختلافات جنسية ونوعية وشخصية.[2]

ونصل من خلال هذه الأفكار المعروضة إلى الخلاصة التالية: الوجود عند الشيرازي هو أصل كلّ الموجودات وعلّتها، وبهذا المعنى فإنّ الله أو الوجود الضروريّ ليس فقط أصل الأشياء الموجودة وعلّتها، بل الهدف والنهاية للمخلوقات.[3]

وانطلاقا من النظرية الميتافيزيقيّة الأصليّة التي تؤمن بأنّ الوجود هو الحقيقة الوحيدة التي تخضع لمسار ديناميكيّ يتّجه الشيرازي من

---

(1) راجع: الشيرازي، صدر الدين: **الشواهد**، ص. 331.

(2) راجع **نفس المصدر**: ص. 332 وأيضا الشيرازي، صدر الدين: **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**. مع حواشي ملا هادي سبزواري، مقدمه و اخراج سيد جلال الدين آشتياني، 2003، طهران.

(3) راجع :
Moris, Zailan: *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra*. London. 2003. P. 98.

خلال مبدأ التشكيك التراتبيّ والمسارات المتتالية المابيْن جوهريّة ليصل إلى فكرة الكمال التي تأخذ فيها قوّة النفس وتأسيس الإنسان لنفسه دورا مهما. ذلك لأنّ النفس، التي هي صورة للوجود كباقي أنحاء الوجود، موجودة في عالم حسّي وخياليّ ولها جزء من المسار المستمرّ للحركة المابيْن جوهريّة. والهدف من هذا هو تجاوز نقصها وتزكيتها من المادّة والقوّة لكي ترجع إلى مصدرها المتعالي وغير المتغيّر.[1]

The nature of Perfectibility and the Idea of the Substantial Movement in the Works of Mullā Ṣadrā

Summary :

When referring to the philosophy of the Islamic World, one is usually inclined to think of al-Kindī (deceased around 865) as well as al-Fārābī (deceased 950), yet mainly of Ibn Sīnā (deceased 1037) and Ibn Rushd (deceased 1198). Their names have been famous in Europe for a quite a lengthy period of time, their works were (at least partially) translated into Latin and Hebeew during th 12th and 13th centuries and were accepted during the European Middle Ages.

Nevertheless, these findings still cannot change the fact that we are still poorly informed about the development of philosophy in the Islamic World – even after 1200 years. The School of Isfahan in Iran and foremost Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (known as Mullā Ṣadrā), who passed away in 1640, are vital with regard to this movement.

Mullā Ṣadrā is not a pure theosophist, as Henry Corbin claimed him to be. As a matter of fact, he is an existential Philosopher. This lecture deals with the idea of perfectibility in the works of Mullā Ṣadrā as well as his thinking about the human being as such with regard to

(1) راجع نفس المصدر، ص 116.

his theory of existence and his movement. I therefore will also outline by what means Mullā Ṣadrā received his idea from human beings and developed it further. Moreover two questions are of major concern as to whether Mullā Ṣadrā's reflections are systematically convincing and whether his ideas are of any relevance to the current debate about the biological-genetical as well as ethical requirements of being human.

The propositions of this lecture imply that the idea of perfectibility (*kamāl*) and the movement (*al-ḥaraka*) are in fact the essential requirements in order to be able to answer the question of being human in its cosmic and individual existence: The connection between the (originally mystical) idea of the «unflawed and thus perfect human being» and the (philosophical) existential and intellectual teachings; the connection of these propositions to the teachings of the «substantial movement» (*al-ḥaraka aljawhariyya*); intellectualized and dynamised in this manner, the picture of the human being in the works of Mullā Ṣadrā has experienced as new significance: The human being becomes autonomous and considers itself not so much as «designed by God» but rather a divinely guided creature which still has been «designed solely be the human being itself».

الوجود الذهنيّ عند صدر المتألهين الشيرازي

أ. المنصف حامدي

ملخّص :

نسعى هنا إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة، منها مثلا بحث ماهية الوجود الذهني وبحث السير التاريخي ل هذه المسألة .وهي من ابتكارات الفلسفة الإسلامية، حيث لا نجد أثرا لبحث مستقلّ تحت هذا العنوان في الفلسفة اليونانية. ونشير هنا إلى مختلف تعريفات الوجود الذهني عند المتكلمين والحكماء المسلمين. ومن ذلك القول بنظرية الإضافة والتضايف، ونظرية الشبح المحاكي وغير المحاكي، إلى جانب القول باتّحاد العلم والعالم والمعلوم، مع تحديد نوع الاتّحاد هنا. وهو اتّحاد ماهوي وذاتي بين العالم والمعلوم، وبالتبع اتّحاد العلم معهما وصولا الى ابتكار صدر المتألهين هنا باقتراح إضافة شرط تاسع لتحقق التناقض وهو شرط اتّحاد الحمل والذي يضاف إلى شروط الاتّحاد الثمانية المشهورة. ونشير هنا إلى الوجود الذهني في بعديه الانطلوجي والابستمولوجي وصولا للقول إنّ الحكمة المتعالية ترى أن الوجود الذهني- مضافا إلى أنّ له بعدا وجوديا وبعدا معرفيا -هو حلقة الوصل بين البعدين الانطلوجي والابستمولوجي وذلك قصد ردم الهوة بين هذين البعدين. ونعقد مقارنة بين النظرية الفينومينولوجية الظاهراتية وبين الحكمة الإسلامية وبالأخص الحكمة المتعالية فيما يخصّ الوجود الذهني. وهناك أمر مهمّ وهو توضيح مسألة انطباق الذهن والعين، وبالتالي تبرير مسألة تحقّق العلم بالوجود الخارجي، في مقابل القول بـ«الفنومن» و«النومن»، بحيث لا يمكن التحقق بالإحاطة العلميّة لحقيقة الشيء كما هو. وهو ما يقودنا الى بحث معنى اتّحاد العلم والعالم والمعلوم التي لم يقدر ابن سينا على البرهنة عليه خلافا لصدر المتألهين الذي أورد على ذلك براهين مبتكرة انطلاقا من جملة من أسس الحكمة المتعالية، مثل أصالة الوجود والتشكيك الوجودي، إلى جانب ابتكار شرط اتّحاد الحمل. ونشير في الأخير إلى جملة من أدلة الوجود الذهني وإلى براهين انطباق الوجود الذهني على الوجود الخارجي ومعنى حكاية الصور الذهنية عن عالم خارج الذهن.

مدخل:

لقد طرح الإنسان على نفسه منذ القدم مسألة تحقّق المعرفة وكيفيّة الإحاطة المعرفيّة بما يوجد في العالم من حوله؛ إذ يجد الإنسان في نفسه بالبداهة أنّ ما يدركه في ذهنه من صور للعالم الخارجي يحكي عمّا هو موجود حقيقة في الخارج. لكنّ هذا الأمر يحتاج رغم بداهة تحقّقه إلى تبيين لكيفية هذا التحقّق وتوضيحها. لكي تتحقق المعرفة بعالم الخارج، ينبغي حصول الأمورالثلاثة التالية:

1- وجود صور للأشياء المعلومة في الذهن.

2- حكاية هذه الصور الذهنيّة عن الأشياء في الخارج.

3- وجود تطابق بين الصور الحاكية للواقع وبين المحكي عنه في الخارج.

بالنسبة إلى حكاية الصور الذهنيّة عن الخارج، أو بتعبير آخر فيما يخصّ وجود نوع من العلاقة بين الذهن وبين العين، فإنّه يبدو حقيقة بديهيّة للشخص المدرك لهذه الصور، ورغم بداهتها، فقد تناولها المفكّرون بالبحث والتحليل بإسهاب قصد تبيين نوع حكاية هذه الصور عن الخارج وكيفيّة ارتباطها بالأشياء العينيّة الخارجيّة. لقد أطلق المفكّرون على هذه الأبحاث تسمية الوجود الذهنيّ. كما يرتكز بحث الوجود الذهنيّ على فرضيّات قبليّة (مسبقات) وهي افتراض وجود نوع من العلاقة بين الصور الذهنيّة وبين الخارج. إنّ محور أبحاث الوجود الذهنيّ هو تبيين كيفية هذه العلاقة وتوضيحها بحيث يقع التطرّق إلى الإجابة عن السؤال التالي: ماذا يحصل في ذهن الإنسان بحيث يكون ملاكاً للإدراك وحلقة وصل وارتباط بين تصوراتنا في الذهن وبين الأشياء في الخارج موضوع تصوّراتنا؟

ضمن الإجابة على هذا التساؤل، وقع اختلاف بين المفكّرين المسلمين (فلاسفة ومتكلّمين) أنتج أربعة نظريات في هذا المجال؛ ترى النظرية المشهورة لدى الفلاسفة المسلمين أنّ الوجود الذهنيّ متّحد ماهوياً مع الوجود الخارجي بحيث تكون ماهية الشيء الموجود في الخارج حاضرة في الذهن. في المقابل، ينكر بعض المتكلّمين الأشاعرة الوجود الذهنيّ ويرون أنّ حقيقة العلم والصور الذهنيّة هي نوع من الإضافة. بينما يرى قسم آخر من المتكلّمين ومن الفلاسفة المسلمين - مع قبولهم بالوجود الذهنيّ- أنّ الصور الذهنيّة هي من قبيل الأشباح والتصاوير للموجودات الخارجية المتغايرة معها ماهوياً. هذا إلى جانب النظريّة القائلة بأنّ العلم شبح لا يحاكي المعلوم بالخارج.

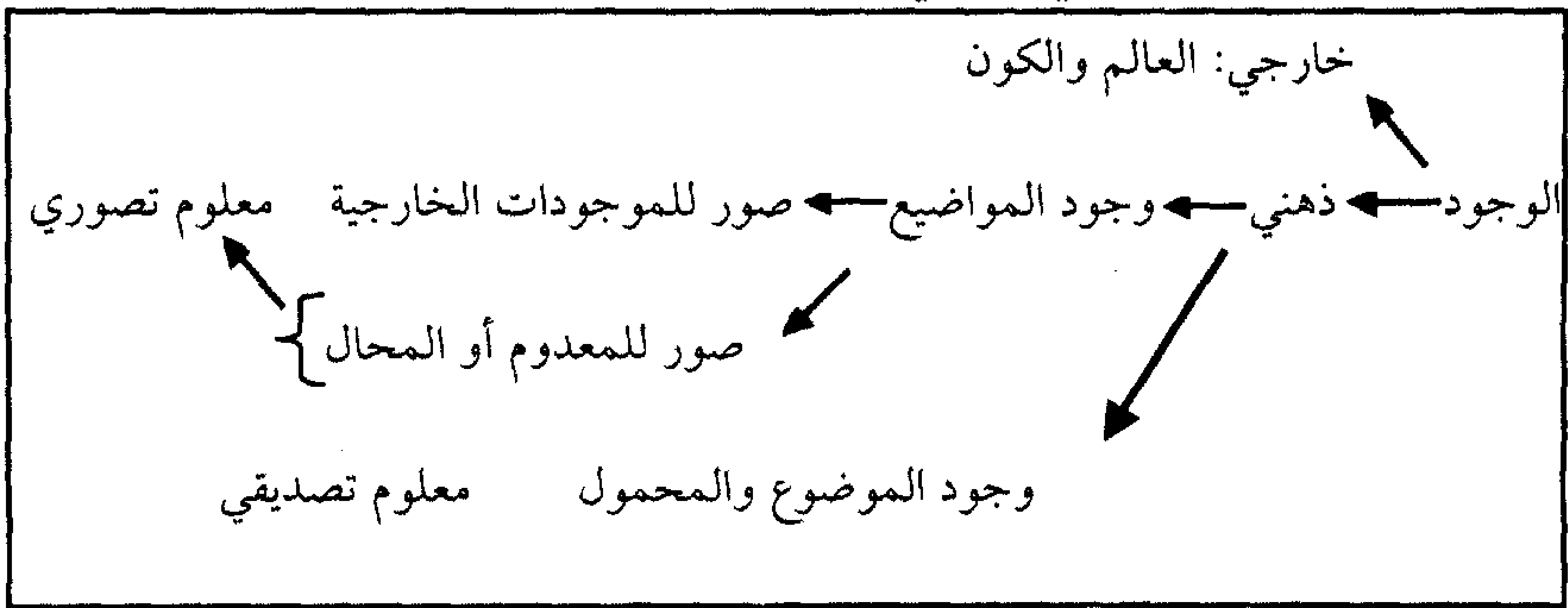
يسعى هذا المقال إلى استعراض هذه النظريات الأربعة ضمن السير التاريخي لبحث الوجود الذهنيّ وصولا إلى بحث الوجود الذهنيّ عند صدر المتألهين الشيرازي وابتكاراته وتطويره له وتبويبه لمباحثه بعد أن نشير إلى ماهية وتعريف الوجود الذهنيّ أساساً عند الشيرازي وانتهاء بالإشارة إلى إشكالات الوجود الذهنيّ ومختلف اجابات الفلاسفة المسلمين عليها مع ذكر أدلّة الوجود الذهنيّ إلى جانب التركيز على ابتكارات صدر الدين الشيرازي (979 – 1050هـ) في هذا المجال.

ماهية الوجود الذهنيّ:

ضمن تقسيمهم للوجود، قسم الفلاسفة المسلمون الوجود إلى وجود عينيّ (أو خارجيّ) ووجود ذهنيّ (أو نفسانيّ).

الوجود الذهنيّ هو وجود المواضيع في الذهن أعمّ من أن يُتصوّر الموضوع لوحده فيفضي وجوده إلى معلومات تصوّرية أو أن يوجد معه محموله فيفضي إلى معلومات تصديقيّة.

من ذلك مثلاً، يمكن أن يكون «العدم» نفسه موضوعاً لتصوّراتنا بحيث نصدر عليه أحكاماً في الذهن وبالتالي نؤسّس لقضية موضوعها العدم وتكون صحيحة لكن ليس لها عينيّة خارجيّة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى المحال من قبيل «اجتماع النقيضين». ولا يخفى أنّ هذه القضايا (أي العدم أو المحال) التي لها نحو من الوجود، قد تمّ اعتبارها من أدلّة الوجود الذهنيّ والتي سنشير إليها لاحقاً.



أبعاد الوجود الذهنيّ:

لبحث الوجود الذهنيّ بعدان؛ بعد وجودي انطلوجي باعتباره يقع قسماً من أقسام الوجود ومقسماً للوجود الخارجي وإن كان وجوداً ضعيفاً – في مقابل الوجود الخارجي- مما يجعله فاقداً لآثار الوجود الخارجيّ وخواصّه وله آثاره الخاصة به وهي رفع الجهل وتحقيق العلم بالمعلوم موضوع البحث. وإن كان في محلّه – وليس في مقابل الوجود الخارجي- يعدّ الوجود الذهنيّ كذلك موجوداً خارجياً هو الآخر (باعتبار أنّ الإنسان وبالتالي نفسه وذهنه موجود خارجي أي ذهنك أنت بالنسبة

إليّ موجود خارجي). لكن حين نلاحظ الوجود الذهنيّ في مقابل الوجود العيني الخارجي فإنّه يأخذ اسم الوجود الذهنيّ.

أمّا البعد الثاني للوجود الذهنيّ، فهو بعد معرفي ابستيمولوجي يتم ضمنه تناول مسألة تحقّق العلم والإدراك بالأشياء في الخارج وكيفية تحقّق ارتباط الإنسان بعالم الخارج وبالتالي تحقّق العلاقة بين الذهن وبين العين.

في المقابل، فصلت الفلسفة الغربية بين الجانبين الوجودي الأنطلوجي من جهة، وبين الجانب المعرفي الابستيملوجي من جهة ثانية، بحيث أصبح لكل جانب أفقه ومجاله مع توهّم أنّه ما لم يقع إيضاح الإطار المعرفي فلا يبقى منطقياً مجال لإيجاد أرضية للبحث الوجودي. بينما ترى الفلسفة الإسلامية أنّه يوجد هناك شبه تماه بين المجالين الوجودي والمعرفي حيث يوجد هناك ارتباط وثيق بين علم الإنسان ومعرفته وبين الإحاطة بالوجود. في الإطار نفسه، يرى أتباع الظاهرتيّة والفنومينولوجيا بوجود انفصال تام بين الذهن وبين العين باعتبار أنّهم يقولون بعدم الإحاطة بالشيء في حد ذاته «النومن» وأنّ ما يتمّ ادراكه في الذهن إنّما هو ظاهر الشيء «الفنومن» فلا مجال للذهن في أن يدرك الشيء كما هو في الخارج.

ترى الفلسفة الاسلامية أنّ هذا القول يترتّب عنه تال فاسد وهو إنكار تحقّق العلم ومعرفة الخارج؛ أي أنّ قطع أيّ ارتباط بين الخارج وبين الذهن من قبيل القول بأنّ ما يحصل في الذهن لا ينطبق على الخارج، أي يمكن أن يكون في الخارج أمر مغاير لما حصل تصوّره في أذهاننا، ففي هذه الحالة، هل يوجد فرق بين العلم وبين الجهل بالخارج؟ وهل يتحقّق دليل أصلاً بوجود شيء في الخارج؟

لقد تبنّى الفلاسفة المسلمون القول بقدرة الذهن على الإحاطة بالخارج ضمن تبنّي القول بأنّ لكلّ شيء وجودين أحدهما وجود خارجي وثانيهما وجود ذهني وعلمي توجد بينهما حالة من التماثل والمحاكاة لا الوحدة إذ لا يتحدان سوى على مستوى الماهية والذات لهذين الوجودين بحيث تتيح هذه الوحدة الماهويّة للذهن أن يحيط علماً بالشيء الخارجي كما هو.

تاريخ تناول المسألة:

لقد كان بعض المتكلمين يرون أنّ العلم هو مجرّد نوع من الإضافة بين العالِم وبين المعلوم. فالعلم هو من قبيل النسبة المنتزعة من متضايفين من قبيل الفوقية والتحتية والأبوّة والبنوّة. لقد بدأ هذا القول أي كون العلم نوعاً من الإضافة، مع أبي الحسن الأشعري (260–324 هـ) وشهد أوجه مع الفخر الرازي (606-543هـ) الذي سعى لبلورة أدلّة على ذلك.

يختلف الفخر الرازي مع الفلاسفة في هذا البحث؛ حيث يعتقد بأنّ العلم نحو من الإضافة لا أنّه من سنخ الصورة الذهنيّة[1]. وعليه، يعتبر الرازي أنّ العلم هو غير الوجود الذهنيّ؛ إذ يعتقد بأنّ الوجود الذهنيّ هو الصورة الحاصلة في الذهن بينما العلم هو الإضافة للعالم. كما يعتقد بأنّ ماهيات الأشياء تأتي إلى الذهن.[2]

وفق هذه النظرية، يكون المعلوم بالذات هو الشيء الخارجي موضوع العلم بخلاف الفلسفة الإسلاميّة التي تعتبر الشيء الخارجي

---

(1) الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج1 ص 41 – 100 – 103 – 320 – 323 – 326 – 331 – 375 – 376 – 377 ؛ **شرح الإشارات**، ص 130؛ **المطالب العالية**، ج3 ص 104.

(2) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج5 ص500.

معلوماً بالعرض والمعلوم بالذات هو الصورة الذهنيّة لهذا الشيء الخارجي. كما ينكر أصحاب هذه النظرية مسألة الوجود الذهنيّ، من ذلك أنّ الفخر الرازي يرى أنّ العلم والإدراك لا يعنيان تحقّق صورة المعلوم في الذهن وبالتالي لا مجال لطرح إشكالات من قبيل اندراج الصورة الحاصلة في الذهن (للكتاب على سبيل المثال) تحت مقولتي الكيف النفساني والجوهر، ولا يمكن لشيء واحد أن يقع تحت مقولتين من المقولات العشر المتباينة.

يبدو أن ما دفع الرازي لتبنّي نظرية الإضافة هو محاولة التفصّي من الإشكالات المطروحة على الوجود الذهنيّ؛ إذ أنّ القبول بالوجود الذهنيّ مع القول بالاتحاد الماهوي بين ماهية الشيء في الخارج وماهيته في الذهن قد يرد عليه اشكال مؤدّاه ضرورة أن تكون ماهية الصورة الذهنيّة جوهراً وكيفاً نفسانياً معاً بينما لا يخفى أن المقولات العشرة التي من ضمنهما الجوهر والكيف متباينة بتمام الذات؛ فلو أدركنا جوهراً ما كالكتاب مثلاً، فإنّ صورته الحاصلة في الذهن وجب أن تحتفظ بذاتياتها بما في ذلك جوهريتها باعتبارها مصداقاً لماهية الشيء في الخارج. إذاً وجب أن تندرج الصورة الذهنيّة للجوهر تحت مقولة الجوهر ومن جهة ثانية، يتفق الفلاسفة على أنّ العلم وبالتالي الصورة الحاصلة في الذهن بما هي علم تندرج تحت مقولة الكيف النفساني. وبالنتيجة تندرج الصورة الذهنيّة تحت مقولتي الجوهر والكيف في آن واحد وهو مستحيل لتباين المقولات العشرة بتمام الذات. ووجب أن تكون الصورة الذهنيّة على القول بالوجود الذهنيّ جوهراً وعرضاً في آن واحد. وعليه، فإن عجز الرازي عن دفع هذا

الاشكال وأشباهه قد دفع به إلى إنكار واقعية الصور الذهنيّة وبالتالي إنكار الوجود الذهنيّ برمته متبنيا القول بإضافة العلم.

غير أنّ القول بالإضافة بدوره لا يخلو من إشكالات عويصة منها أنّه، طبق هذه النظرية، لا يمكن تعقّل وادراك الأشياء غير الموجودة في الخارج من قبيل المعدومات، إذ لا معنى لإضافة النفس للمعدوم باعتبار أن الإضافة تقوم على شيئين موجودين، فلا تتحقق بأمر موجود واحد مضافٍ إلى العدم. من هنا، سعى المتكلمون المعتزلة[1] لحل هذا الاشكال عبر السعي للقول بنحو من الوجود للعدم وهو القول بوجود حالة ثالثة بين الوجود والعدم وهي القول بالحال بدليل أنّنا نخبر عن العدم ونصفه بأمور وجودية بحيث يصير له نحو من الوجود والثبوت. فقالوا إنّ الثبوت أعم من الوجود؛ لشمول الثبوت للوجود وللمعدوم الممكن (الثبوت= الوجود + المعدوم الممكن) وتفرع عنها عمومية الشيئية قياساً بالوجود (الشيئية = وجود + حال).

لقد ردّ الفلاسفة المسلمون رأي هؤلاء المتكلمين حيث نفوا وجود أمر ثالث بين الوجود والعدم على اعتبار أن النسبة بينهما هي التناقض ولا أمر ثالث بين الشيء ونقيضه وأن ما توهمه المعتزلة أمراً ثالثاً ليس هو سوى الوجود الذهنيّ، أي أنه نحو من الوجود بحيث يمكن الإخبار عنه ويمكن وصفه بأمور ايجابية وإن لم يكن وجوداً خارجياً فهو معدوم في الخارج لا معدوم مطلقاً.

---

(1) كأبي يعقوب وأبي علي الجبائي وأبي الحسن الخياط والبلخي وأبي عبد الله وابن عياش والقاضي عبد الجبار، وردت الإشارة إليهم في **أنوار الملكوت في شرح الياقوت** للعلامة الحلي ص49؛ **المحصّل** للفخر الرازي ص85-91؛ **الأسفار** ج1 ص75-78؛ **شرح المقاصد للتفتازاني** ج1ص95؛ **شرح المواقف** للجرجاني ص109؛ **قواعد المرام في علم الكلام** للبحراني ص49؛ **المقاومات** للسهروردي، ص125-127؛ **والمطارحات** للسهروردي ، ص203-209.

لقد كان ابن سينا (370-428هـ) من أشهر الفلاسفة الذين ردوا قول المتكلمين في الوجود الذهنيّ كما كان بحث الوجود الذهنيّ أحد المباحث المهمّة التي تناولها ابن سينا وسائر الفلاسفة اللاحقين الذين جعلوه - بنحو ما - حجر الأساس فيما يخص مباحث»نظرية المعرفة» أي أنّ علمنا بالأشياء ليس من قبيل إضافة العالِم للخارج، بل إنّه حضور لصورة أو لماهية المعلوم عند العالِم[1].

فلقد بحث ابن سينا مسائل الوجود الذهنيّ بشكل مفصّل من مختلف الجوانب. كما طرح تحقّق الماهيات في الذهن عند حديثه عن المحسوسات والمعقولات وسائر الإدراكات. مضافاً إلى حديثه عن الوجود الذهنيّ أيضاً عندما بحث مسألة الثابت والحال الذي يعتقد به بعض المتكلّمين المعتزلة، ووضّح هناك بأنّ الإخبار عن الأشياء المعدومة بلحاظ وجودها الذهنيّ؛ يعني حمل محمول القضية على الوجود الذهنيّ والصوّر الحاصلة في الذهن.

من جهته، يقبل أبو حامد الغزالي (450-505هـ) بالوجود الذهنيّ ويعتبره سابقاً للوجود العيني انطلاقاً من قوله :

> ولا تفهم هذه الحقيقة إلاّ بأن تعلم أن للدّار مثلاً وجودين، وجود في ذهن المهندس ودماغه حتّى كأنّه ينظر إلى صورة الدّار، ووجودها خارج الذّهن في الأعيان والوجود الذهنيّ سبب الوجود الخارجي العيني فهو سابق لا محالة.[2]

(1) ابن سينا، **منطق الشفاء** ج1 القسم الثالث ص1-2؛ **التعليقات** ص24-26-37-50-73-79-82-146-148-160؛ **إلهيات الشفاء** الفصل الخامس، المقالة الأولى-الفصل الثامن، المقالة الثالثة؛ **الشفاء**، **قسم النفس**، ص50-51.

(2) أبو حامد الغزالي، **الأجوبة الغزّالية**، ص40-41.

كما طرح شهاب الدين السهروردي (549 – 587 هـ) المعروف بشيخ الإشراق، الوجود الذهنيّ في بعض كتبه. وضمن مباحث «الواسطة» بين الوجود والعدم وارتباط «الشيئية» مع الوجود، قد اعتبر أنّ الغفلة عن الوجود الذهنيّ هو الذي يؤدّي إلى قبول الواسطة بين الوجود والعدم[1]. ومن جهة أخرى، سعى في موارد أخرى إلى إثبات مطابقة الذهن للخارج. كما يعتبر أنّ الأشياء هي عبارة عن أعراض قابلة للإدراك. بعبارة أخرى، بحث شيخ الإشراق في «الوجود الذهنيّ» من عدّة جوانب بدون أن يشير إليها بعنوان خاصّ[2].

أشار شيخ الإشراق في بعض الموارد إلى أنّ الوجود الذهنيّ هو «مثال» للخارج لا «عين» له. كما أشار إلى عدم لزوم مطابقة المثال من جميع الوجوه. يعني أنّه يفرّق بين حيثيتي «الوجود» و«الحكاية» في الوجود الذهنيّ. وهو الأمر نفسه الذي قام به ابن سينا ضمن تعريف «الجوهر» وضمن دفع الإشكالات عنه[3].

لكن فيما بعد وفي ذيل هذا المطلب يذكر جواباً يدلّ في مضمونه

(1) «واعلم أنّ جماعة من النّاس- ممن جعل الشيئية أعمّ من الوجود – خرجوا إلى خيالات عجيبة ... وقالوا: ... ثبوت حكم الإمكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية... بحث وتحقيق: وهؤلاء غفلوا عن الأمور الذهنية وأنّها في الأذهان شيء، ولم يعلموا أنّ التفرقة بين المعدومين (معدوم ممكن ومحال) عن الأعيان باعتبار ما أضيف إلى المتصوّر في الذهن من مفهوميهما، وإذا أخذ كذا فالممتنع أيضاً – بحسب ما يفهم معنى اسمه ويحمل عليه أمر أو يسلب عنه – هو شيء...» (السهروردي، **مجموعة المصنفات**، ج1 ص203).

(2) السهروردي، **مجموعة مصنّفات** ج1 ص133 – 203؛ ج2 ص15 – 74 – 104.

(3) «... فإنّه مثال لما ليس في محلّ أصلاً ومثال لما أنّه ليس في محلّ أصلاً لا أنّه ليس في محلّ أصلاً وليس من شرط المثال المطابقة من جميع الوجوه – فلا يلزم من جوهرية الشيء جوهرية مثاله...» (السهروردي، **مجموعة المصنفات**، ج1 ص123).

على عدم قبول نظر المشّائين حول الوجود الذهنيّ واعتقادهم بانطباع الصور [1].

في الواقع، يقسّم شيخ الإشراق العلوم الحسّية إلى قسمين هما:

1- العلوم الحاصلة بالإحساس المباشر، 2- الصور التي توجدها القوّة الخيالية عند فقدان الأشياء الخارجية.

وبما أنه يعتقد بأنّ الإبصار هو علم حضوريّ للنفس بالمبصَر[2] فإنّه يخرج القسم الأوّل من دائرة العلم الحصولي والوجود الذهنّ. كما أنّه لا يطرح من ضمن القسم الثاني إلا مسألتي الوجود الذهنيّ والمطابقة باعتبار أنّ القسم الأوّل يمثّل العلم الحضوريّ الذي هو حضور نفس الواقع لدى العالم لا أنّه صورة له.

كما يقول عن القسم الثاني:

> علمنا بشيء ما لا يخرج عن أحد أمرين: إمّا أن لا يحصل لنا منه أيّ شيء في الذهن وإمّا أن يحصل شيء ما. وعلى الأول ينبغي أن تتساوى حالنا قبل العلم وبعده وهو باطل. أمّا على الثاني، وهو أن يحصل لنا شيء ما ومع ذلك لا يكون مطابقاً للواقع، فمعنى ذلك أنّنا لم نعلم بهذا الشيء. في حين أنّنا افترضنا أنّنا علمنا به. وعليه ينبغي أن يكون هذا الشيء مطابقاً للواقع. [3]

---

(1) وهذا إذا وقع الاعتراف بانطباع الصور كما التزموا به – ووراء ذلك أبحاث في الإشراق – وكلامنا في المعترفين بالانطباع (**المصدر السابق** ص 133 – 134).

(2) «قاعدة في المشاهدة: لمّا علمت أنّ الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين، وليس بخروج شيء من المبصَر، فليس إلاّ بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير (يعني عدم حجاب العلم). وأمّا الخيال والمثل في المرايا فسيأتي حالها ... وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصَر» (**المصدر السابق** ج2 ص134).

(3) «إنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنّما إدراكه – على ما يليق بهذا الموضع – هو بحصول مثال حقيقته فيك. فإنّ الشيء الغائب ذاته إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوت حالتا ما قبل العلم وما بعده، وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق -

ضمن هذا البرهان، اتّخذ شيخ الإشراق العلم على أنه صورة مطابقة للواقع، ويقابل ذلك الجهل؛ يعني أنه قام بمصادرة للمطلوب؛ إذ أنّ البحث يقع حول كون الصور الموجودة في الذهن هل هي مطابقة للواقع أم لا؟ والإفتراض يعطي كوننا نعلم بهذه الصور – بقطع النظر عن المطابقة من عدمها – وعندها نتساءل: «هل هذا العلم مطابق للواقع أم لا؟» في حين أنّه لو نأتي بهذه الصورة أي «العلم يساوق المطابقة» بعنوان وسط للبرهان ففي الواقع نكون قد أتينا بنتيجة البرهان بعنوان مقدّمة له.[1]

مع ذلك، يبرّر شيخ الإشراق هذا الأمر بأنّه قد أخذ مسألة المطابقة على أنّه أمر مسلّم، الأمر الذي يجعل بيانه هذا، عبارة عن شرح وتنبيه على البداهة لا أنّه إقامة للبرهان على المطابقة. جوابه الأساسي في هذا المجال وجواب سائر مريديه هو كالتالي: إذا لم نقبل بالمطابقة ونسعى دوماً للبرهنة عليها، فإنّنا لا محالة ننتهي إلى الدور المحال، وثانياً تتبدّل كل العلوم جهلاً بالإضافة إلى استلزام السفسطة.

إلاّ أنّه ضمن تبرير هذا الجواب ينبغي القول: إنّ الشك في مطلق اليقين، والمطابقة هو غير الشك في المطابقة مع عالم الخارج في خصوص الخارج «الجسماني» والمحسوس بالحواس الخمس. ثانياً: في مسألة المطابقة مع الخارج، فإنّ اعتبارها أمراً مسلّماً هو أوّل الكلام لأنّ خطأ الحواس أمر لا يمكن إنكاره، كما أنّ أصل وجود عالم الخارج يحتاج إلى البرهنة عليه. زد على ذلك أنّ صفات هذا العالم وخصائصه هي من باب أولى تحتاج إلى البرهنة والاستدلال

=ما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذي فيك مثاله» (**مجموعة مصنفات** ج2 ص15؛ ج3 ص2 – 3).

على مطابقته. هذا مضافاً إلى كون العلم في حال الرؤية حضورياً هو صرف ادعاء يحتاج إلى دليل.

حاصل الكلام هو أنّ سعي شيخ الإشراق لحلّ مشكل المطابقة ضمن بحث «الوجود الذهنيّ» لم يكلّل بالنجاح.

ثم جاء دور الخواجة نصير الدين الطوسي (597 - 672هـ) ليتناول هذه المباحث؛ وضمن استدلاله على الوجود الذهنيّ، قسّم الطوسي الوجود إلى «خارجيّ» وإلى «ذهنيّ».[1] ثمّ استنتج أنّ عدم القول بهذا التقسيم وبالتالي عدم قبول الوجود الذهنيّ يفضي إلى بطلان القضية الحقيقية. علماً وأنّ الفلاسفة المسلمين يقسّمون القضيّة إلى ذهنيّة وخارجيّة وحقيقيّة وهو تقسيم لم يكن موجوداً في المنطق الأرسطي؛ ويعود الفضل في هذا التقسيم لابن سينا. كما يرتبط هذا التقسيم بموضوع القضية؛ فإن كان موضوعها متحقّقاً في الذهن سمّيت القضية ذهنية كأن نقول: «الإنسان نوع»؛ فالإنسان في الذهن هو نوع من أنواع الحيوان. كما إنّ الإنسان في ظرف الوجود الخارجي لا يمكن أن يكون موصوفاً بالنوعية. أمّا القضيّة الخارجيّة، فكأن نقول إنّ «كلّ العرب يتكلمون العربيّة»، فإنّ ظرف حكم القضيّة هو الخارج وبالنظر إلى أفراد الموضوع في الخارج. أمّا القضيّة الحقيقيّة، فكأن نقول إنّ «كلّ حديد يتمدّد في الحرارة»، فإنّ الحكم في هذه القضيّة انصبّ على الطبيعة الكلّيّة للموضوع فلا تحديد لها في أي ظرف من ظروف الوجود. بل إنّ الحكم يشمل طبيعة الموضوع بقطع النظر عن وجود أفراده لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل.

---

(1) وهو (الوجود) ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاّ بطلت الحقيقة (القضية الحقيقية). والموجود في الذهن إنّما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم. (الطوسي، نصير الدين، **تجريد الاعتقاد**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1407هـ، ص107)

القضايا	ذهنية: يكون الذهن ظرفاً للحكم على الموضوع وقيداً له: «الإنسان نوع».
	خارجية: يكون الخارج ظرفاً للحكم على الموضوع وقيداً له: «كل العرب ينطقون باللغة العربية».
	حقيقية: ينصب الحكم على الطبيعة الكلية للموضوع : «كل جديد يتمدد بالحرارة».

علماً وأنّ تمام القضايا التي يتم استعمالها في العلوم والفنون وفي القانون هي في الواقع من قبيل القضايا الحقيقيّة باعتبار أنّ هذا النوع من القضايا الكلّيّة لا ترتبط بزمان دون غيره.

بعد بيان هذه المقدّمة، نوضح مرام الخواجة. نحن لدينا جزء لا بأس به من القضايا التي تنتمي إلى هذا القسم من القضايا وتتّصف بالصدق، غير أنّها لا توجد في الخارج كما تشمل بعض القضايا -رغم صدقها- الممتنعة منطقيّاً وعقليّاً من قبيل «اجتماع النقيضين مستحيل». فما هو ظرف حكم هذه القضايا؟ لا شكّ أنّ الشخص الذي يصدر هذا النحو من الأحكام (أي استحالة اجتماع النقيضين) ينبغي له أولاً أن يتصوّر في ذهنه معنى «اجتماع النقيضين» ثم يحمل على هذا الموضوع محمولاً هو «الاستحالة». لكن، هل المقصود من هذه القضية أنّ اجتماع النقيضين في الذهن مستحيل؟ قطعاً لا، لأنّ هذه الصفات لم تحمل على الموضوع بقيد كونه في الذهن، بل حملت عليه بما هو حقيقة وطبيعة كلّيّة. وعليه، فإنّ هذه القضايا تشير إلى وجود ظرف وجودي غير ظرف الوجود الخارجي هو الوجود الذهنيّ بحيث لو انتفى الوجود الذهنيّ لانتفت معه هذه القضايا الحقيقية. وكما سبقت الإشارة إليه، فإنّ أغلب القضايا العلميّة والفنيّة والحقوقيّة هي من قبيل القضايا الحقيقيّة.

في مقابل هذا القول المشهور لدى الفلاسفة، ظهر قول آخر يلتقي مع سائر الفلاسفة المسلمين في قبول الوجود الذهنيّ لكنّه يرفض الاتّحاد الماهوي والذاتي لهذا الوجود مع الخارج؛ إذ لا يرى أصحاب هذا القول أنّ الوجود الذهنيّ هو حضور ماهية الشيء المعلوم في الذهن، بل ليس الوجود الذهنيّ سوى نحواً من التصوير ومن الشبح الذي يحكي عن الشيء المعلوم من قبيل التصوير الفوتوغرافي أو النحت؛ حيث تحكي الصورة عن صاحب الصورة وإن كانت تتباين معها ماهوياً لكنّها شبيهة بها ومحاكية لها.

بعد ظهور نظرية الشبح المحاكي، بدأ يسري الشكّ والتردّد في شرح آراء الفلاسفة والحكماء السالفين الذين قالوا إنّ العلم هو تمثّل حقيقة المعلوم لدى العالم أو قولهم إنّ العلم هو حصول صورة الشيء لدى العالم هل مقصودهم من التمثّل والصورة هو حضور ماهية الشيء في الذهن أم مجرّد شبح يحكي عن ماهية المعلوم في الخارج؟ لقد تبنّى جماعة الجواب الثاني منهم القاضي البيضاوي في **طوالع الأنوار** والتفتازاني في **المقاصد** وقطب الدين الشيرازي (ت 716هـ) في **درّة التاج في شرح تجريد الاعتقاد** حيث ذكر هذا الأخير أن الخواجة الطوسي ومن سبقوه حين ذكروا أن العلم هو حصول الصورة في الذهن إنما يقصدون بالصورة هو التصوير والمشاكلة والمماثلة (مثل التصوير الفوتوغرافي). يبدو أنّ نظريّة الشبح المحاكي لم تظهر للوجود فراراً من معضلة بقدر ما كانت قراءة لآراء القدماء بشكل مغاير للقراءة المشهورة.

ما يلاحظ على هذه النظريّة أنّها تؤدّي إلى السفسطة أو إلى سدّ باب إمكان تحقق العلم بالأشياء الخارجية؛ إذ طبق هذه النظرية، تتغاير

الصورة الحاصلة في الذهن مع الموجود الخارجي بلحاظ الماهية والوجود معاً تغايراً كلّيّاً؛ أي أنّ ما يأتي للذهن لا يتطابق ماهوياً مع الأشياء الخارجيّة ولا يظهر لنا حقيقة هذه الأشياء وذاتها، بل مجرد شبح يشير إليها. وبالتالي لا يمكن أن يحصل العلم بالأشياء الخارجية وما يحصل في الذهن من صور إنما ينتجها ويختلقها الذهن نفسه، وهو ما يفضي إلى السفسطة. مضافاً إلى ذلك، حينما لا يكون هناك تطابق ماهويّ بين الصور الذهنيّة وبين الأشياء الخارجية فلا يمكن أبداً أن تكون الصور الذهنيّة حاكية عن هذه الأشياء الخارجية كما لا يمكن لأذهاننا أن تنتقل إلى المحكي بمجرد تصوّر الحاكي؛ إذ يتوقف هذا الانتقال على أن يكون له علم مسبق بالمحكي عنه؛ مثلاً حين تكون لنا معرفة مسبقة بشخص يدعى زيداً، فحين نرى صورته فإنّ ذهننا ينتقل مباشرة إلى وجود زيد في الخارج. لكن، إذا لم نكن قد رأينا هذا الشخص مطلقاً ولم نكن نعرفه، فإنّ رؤية صورته لا تتيح لنا الانتقال إلى شخصه.

هذا، وتفترض هذه النظرية أنّ العلم بالمحكي نفسه يتوقف على الحكاية ومنوط بالانتقال من الحاكي إلى المحكي عنه. وهذا الأمر - كما يقول العلامة الطباطبائي- يستلزم الدور؛ إذ أنّ الانتقال من الحاكي إلى المحكي عنه متوقّف على العلم بالمحكي عنه، كما أنّ العلم بالمحكي عنه أيضاً يتوقّف على الانتقال من الحاكي إلى المحكي عنه.[1]

إلى جانب نظريّة الشبح المحاكي، توجد نظريّة ثانية هي نظريّة الشبح غير المحاكي[2] والتي يرى متبنّوها أنّ ما يأتي للذهن لا يعكس

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، **نهاية الحكمة**، مؤسسة النشر الاسلامي، ص47.

(2) نسب هذا القول إلى جماعة من الحكماء (**شرح المنظومة**، ص 41).

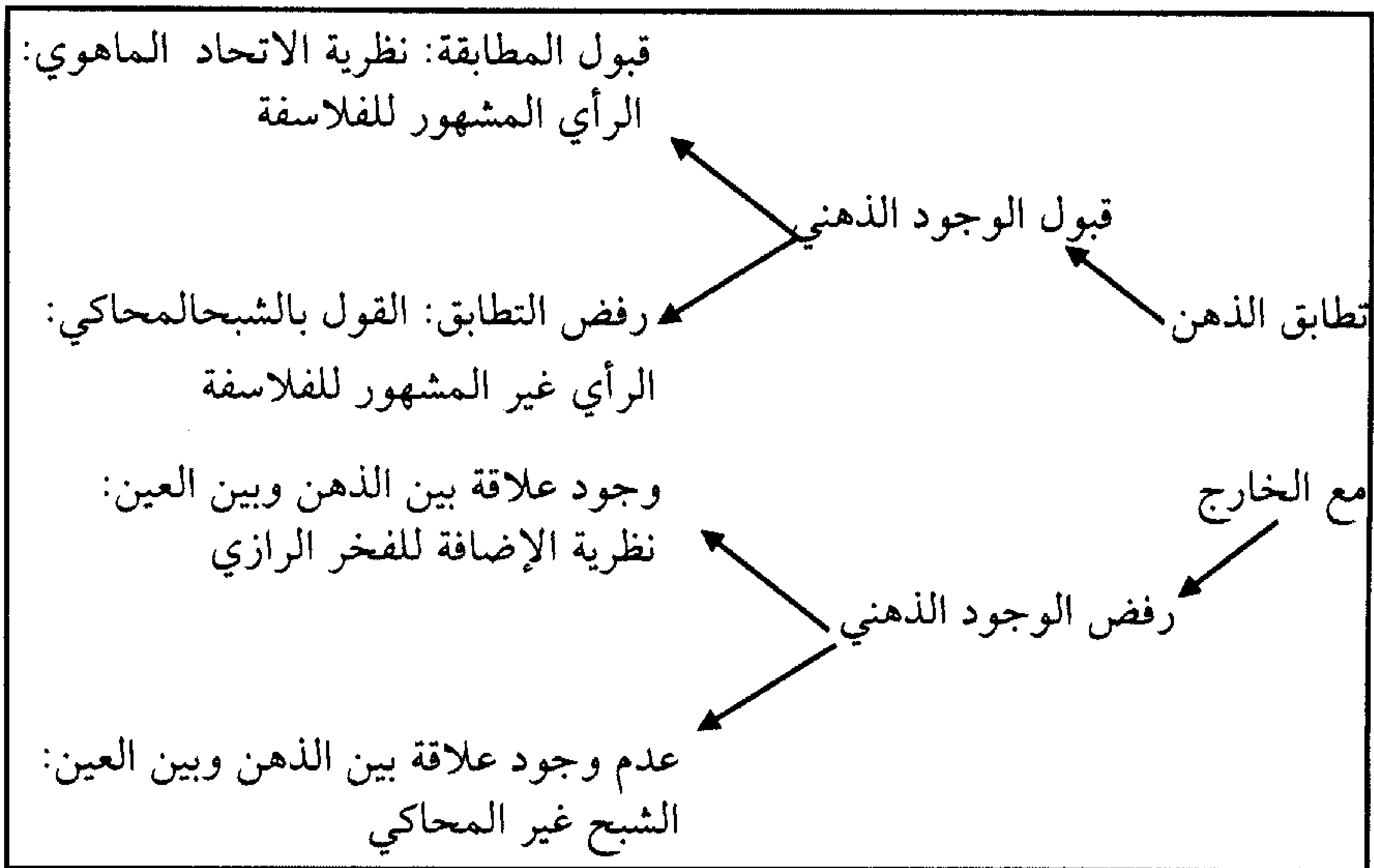
ماهية الشيء الخارجي ولا حقيقته، بل ويكون مبايناً له تماما، ولا يحكي عنه مطلقاً بما في ذلك حكاية الصورة أو النقش لصاحب الصورة. حسب هذه النظريّة، ما يأتي للذهن هو مجرّد رموز وعلامات بحيث يستنتج الإنسان بناء على ذلك، -على سبيل الخطإ- أنّ لهذه الصور تحقّقاً في الخارج. لكن بما أنّ هذا الخطأ يتكرّر دوماً ويحصل بشكل منتظم ودائم، أي في كل مرّة حين يواجه الذهن أمراً ما في الخارج، فإنّ علامة معيّنة تظهر في الذهن بحيث لا يختل التوازن الإدراكي للإنسان فلا يقف على هذا الخطإ المتكرر. وهو من قبيل ما يقع لمن لديه مرض عمى الألوان بحيث كلما واجه اللون الأخضر إلاّ ورآه لوناً أحمر فيترسّخ في ذهنه أنّ هذا النحو من الألوان (الأخضر في الخارج) هو لون أحمر (في ذهنه) من دون أن يدرك اللون الأخضر على حقيقته ومن دون أن يقف على خطإه وعلى كون إدراكه مبايناً للخارج.[1]

وفق هذه النظرية، يتباين ما يحصل في الذهن تماماً مع ما هو في الخارج ولا يحكي عنه، وبالنتيجة تكون العلاقة بين الذهن وبين الخارج علاقة رمزيّة، علاقة تربط بين الرمز وبين ذي الرمز. فإذا كانت إدراكاتنا خاطئة ولا تكشف لنا عمّا في الخارج، فإنّها تفضي إلى السفسطة. مضافاً إلى أنّ هذه النظريّة تنتهي إلى التناقض أي أنّ هذه النظريّة تنقض وتنفي نفسها بنفسها؛ إذ مؤدّى هذه النظرية أنّ كل العلوم خاطئة وبما أنّ هذه النظريّة بحدّ ذاتها صارت معلومة لنا وبالتالي تتنزّل في إطار هذه القضيّة الكلّيّة (كلّ علومنا خاطئة)، وبالتالي تكون هذه القضية أيضاً خاطئة. فإذا كانت هذه القضية الكلّيّة خاطئة فإنّ نقيضها

(1) محمد حسين الطباطبائي ، **نهاية الحكمة**، ص46.

يكون صادقاً أي بعض علومنا غير خاطئة لا أنّ كل علومنا خاطئة. وعليه، فإنّ هذه القضية تكذّب نفسها بنفسها.

إلى هنا وقبل أن نعرض تطور مسائل الوجود الذهنيّ في زمن صدر الدين الشيرازي، نعرض بياناً تبسيطيّاً لهذه الآراء الأربعة في هذا الموضوع هي كالتالي:



الوجود الذهنيّ عند صدر المتألهين الشيرازي

كما سبقت الإشارة إليه، توجد إلى جانب نظريّتي الإضافة والشبح بقسميْها، نظريّة الاتّحاد الماهوي والتي ظلّت هي الرأي المشهور لدى أغلب الفلاسفة المسلمين؛ لكن وإن كان مصبّ بحث الفلاسفة آنذاك هو ردّ القول بالإضافة وردّ الحال وهي في أغلبها ردود على النظريّات الأخرى، فقد قام صدر المتألّهين الشيرازي بتوحيد جميع أبحاث الوجود الذهنيّ تحت عنوان واحد، كما يعود له الفضل في تبويب منهجيّ لأبحاثه حيث قسّم أبحاث الوجود الذهنيّ إلى ثلاثة أقسام هي كالتالي:

1-نفي كون العلم نحواً من الإضافة وإثبات أنّه انطباع صورة شيء خارجيّ في الذهن.

2-نفي وجود الواسطة بين الوجود والعدم؛ وإرجاع ترتّب حكم إيجابيّ على المعدومات إلى الوجود الذهنيّ لا إلى وجود الواسطة بين الوجود والعدم أو بين الموجود والمعدوم.

3-حين يحصل لنا العلم بالموجودات الخارجية فإنّ ماهياتها تتحقّق بصورة وجود ذهنيّ ممّا يدلّل على أنّ علمنا مطابق للخارج.

لقد طرح صدر المتألّهين مسائل الوجود الذهنيّ في عدّة كتب له، لكنّ مباحثه التفصيلية في هذا المجال ضمّها كتابه **الأسفار** ضمن مجلّده الأوّل وبنسبة أقلّ في رسالته **المسائل القدسيّة** وأيضاً المجلد الثالث لـ**لأسفار** وبشكل مختصر في كتاب **مفاتيح الغيب**.[1]

يشرع صدر المتألّهين في بحثه هذا ويقول: يعتقد الحكماء بأنّ الأشياء الخارجيّة - مضافاً إلى وجودها الخارجي – لها وجود ذهنيّ (توجد الماهيات الخارجية في الذهن بالوجود الذهنيّ أيضاً). وهذا المطلب ينبني على مقدّمتين: 1- للأشياء وجود وماهية، 2- يمكن للعقل إيجاد صور الأشياء عنده [2].

---

(1) **الأسفار** ج1 ص76، 263، 327، ج3 ص280، 309؛ **المسائل القدسية** ص33 – 72؛ **مفاتيح الغيب** ص101 – 102؛ **رسالة في التصوّر والتصديق** المطبوعة مع **جوهر النضيد** ص308؛ **شرح الهداية الأثيرية** ص222.

(2) «إنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلّ واحد من الناس وجوداً أو ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهني مَظهِره بل مُظهِره المدارك العقلية والمشاعر الحسّية»(**الأسفار** ج1 ص263). ويقول أيضاً:

«إنّا قبل أن نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها، نمهّد لك مقدّمتين:

الأولى: هي أنّ الممكنات كما علمت ماهية ووجوداً ... والوجود قد مرّت الإشارة إلى أنّه ممّا يتفاوت شدّة وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، وكلّما كان الوجود أقوى وأكمل -

ثم يبدأ ببيان الأدلّة على الوجود الذهنيّ التي هي كالتالي: تصوّر المعدوم الخارجيّ؛ الحكم الثبوتيّ على المعدومات الخارجيّة، ووجود المفاهيم الكلّية التي تدلّ كلّها على الوجود الذهنيّ.[1]

=كانت الآثار المترتّبة عليه أكثر. إذاً الوجود بذاته مبدأ للأثر، فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور، وأطوار من الكون والحصول ...
والثانية: هي أنّ الله تعالى قد خلق النّفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجرّدة والمادية لأنّها من سنخ الملكوت ... وكلّ صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له. بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها ... كل صورة حاصلة لموجود مجرّد عن المادّة بأيّ نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرّد بها...
فللنّفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية ...
وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لا بحصولات أخرى وإلاّ يتسلسل ... بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصوّر العقلية والخيالية أظلال وأشباح للموجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين، فلا يترتّب عليه الآثار المرتّبة عليه بحسب وجودها في الخارج ... وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتّب عليه الآثار وهو الصّادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمّى بالوجود الذهني والظلّي...» (**الأسفار** ج1 ص263 – 266).

(1) «فصل في تقرير الحجج في إثباته وهي من طرق:
الطريقة الأولى: إنّا قد نتصوّر المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد، بحيث يتميّز عند الذهن عن باقي العدومات وتميّز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود وإذ ليس في الخارج فرضاً وبياناً فهو في الذهن.
الطريقة الثانية: إنّا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ماله وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراده المحقّقة والمقدورة [لعلّ الأصحّ: مقدّرة] مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلّث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدّق به الغريزة الإنسانية وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع، علمنا أنّ له وجوداً آخر هو الوجود الذهني.»
ثم يورد صدر المتألّهين جملة من الإشكالات على هذا الدليل:
«الطريقة الثالثة: إنّا لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معني واحداً ينطبق على كلّ من الأشخاص ... وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا ... فوجوده من هذه الجهة إنّما هو في=

سعى صدر المتألّهين لإثبات الوجود الذهنيّ في البرهان الأوّل بواسطة تصوّر المعدوم والممتنع وتمايزها عن بعضها، وفي البرهان الثاني عن طريق إصدار الحكم الإيجابي على المعدومات، وفي البرهان الثالث بمساعدة المفاهيم الكلّية.

دليل آخر يعتبره من الأمور الإشراقية التي أفيضت على نفسه عن طريق الغاية (أي أنّ الوجود الذهنيّ هو علّة الفعل -العلّة الغائية- ووجودها الخارجي هو معلول الفعل ونتيجته) [1].

لكنّ هذه الأدلّة قد تناولت – في أفضل الأحوال – جهتين من الجهات الثلاث لهذا البحث؛ أي أنّها أثبتت الصور في الذهن من جهة ونفت إضافة العلم ووجود الواسطة بين الوجود والعدم من جهة أخرى. أمّا مسألة مطابقة الذهن مع الخارج والتي هي مسألة أصليّة في المباحث المعرفيّة فلا يتمّ إحرازها بهذه الأدلّة بل يتمّ إثباتها بصورة قهقرائية تفطّن لها الفلاسفة اللاحقين من أتباع الصدرائيّة الجديدة.

ثانياً: إذا كان هدف هذه الأدلّة هو إثبات الصور في الذهن وردّ القول بالإضافة في كل علم، فإنّ ذلك يتمّ إثباته بالعلم الحضوريّ أيضاً فلا حاجة لإقامة الدليل على ذلك. وفي هذه الحالة تكون هذه البراهين مجرّد تنبيهات على أمور بديهيّة وهي العلوم الحضوريّة.

ثالثاً: كلّ هذه الأدلّة على الأمور المعدومة في الخارج سارية في حال أنّه إذا تمّ البحث في المطابقة مع الخارج فإنّ الدليل والمدّعى هنا لا يوجد ترابط بينهما.

=العقل.» (**الأسفار** ج1 ص268 – 272؛ وأيضاً **المسائل القدسية** ص39؛ **الأسفار** ج3 ص280)

(1) **الأسفار** ج1 ص275؛ **المسائل القدسية** ص37 – 38.

هذا ويجدر أن نشير إلى أنّ العلاّمة الطباطبائي قد رفع هذا الإشكال الذي هو كون المدّعى أعمّ من الدليل وذلك بإضافة هذا المطلب الذي يكون مؤدّاه أنّ للعلوم سنخية واحدة وحينما يكون العلم في حالة واحدة صورة ذهنية (يعني في الأمور العدميّة) ففي الأمور الوجوديّة يكون العلم كذلك صورة ذهنيّة.

ثم يطرح صدر المتألّهين إشكالات الوجود الذهنيّ وأدلّتهٌ ثمّ يبيّن أدلّة الفلاسفة السابقين، وأخيراً يذكر أدلّته الخاصة به [1].

الإشكال الأوّل: إذا كانت ماهيات الأشياء في الخارج هي نفسها في الذهن فينبغي أن تؤدّي صورة الجوهر في الذهن دور الجوهر أيضاً في حين أنّ الصور الذهنيّة هي من سنخ «الكيف النفسانيّ» و«العرض». كما يستلزم ذلك كون كلّ المقولات «الماهوية» تقع تحت مقولة «الكيف».

يذكر صدر المتألّهين جواب الفلاسفة السابقين لكنّه يحل هذا الإشكال بالتفريق بين الحملين الذاتي الأوّلي والشائع الصناعيّ بحيث يكون الجوهر الذهنيّ جوهراً بالحمل الذاتي الأوّلي، لكنه يكون كيفاً نفسانيّاً بالحمل الشائع.

وبما أنّ هذا الدليل هو من أهمّ ابتكارات صدر المتألّهين في هذا المجال، نشير إليه بمزيد من البيان. لقد استنجد ملاّ صدرا بعلم المنطق وسعى إلى تحليل «الحمل» إلى حملين، حمل ذاتيّ أوّليّ وحمل شائع صناعيّ. خلافاً للرأي المشهور في المنطق، حيث اشتهر أنّ تحقّق «التناقض» بين أمرين يقتضي توفّر ثمانية أنواع من الوحدة

(1) **الأسفار** ج1 ص277 – 326؛ ج3 ص280؛ **المسائل القدسية** ص42؛ **مفاتيح الغيب** ص101.

هي وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والقوّة والفعل وفي الكلّ والجزء والشرط والإضافة. إلاّ أنّ ملاّ صدرا قد اشترط أمراً تاسعاً هو وحدة الحمل مضافاً إلى الشروط الثمانية المذكورة أعلاه. فلو توفرت الشروط الثمانية وتغاير الحمل لم يصدق -عند ملاّ صدرا- التناقض. بل يجب أن تكون هناك وحدة الحمل أيضاً ليتحقّق التناقض.

وبهذا الابتكار تمكّن ملاّ صدرا من حلّ معضلة الوجود الذهنيّ. والحمل الأوّلي الذاتي (أوّلي أي أوّلي الصدق والكذب، وذاتيّ لأنّه لا يجري إلاّ في الذاتيّات) هو من قبيل قولنا الإنسان نوع أو الجزئي جزئي ويدلّ على وحدة الموضوع والمحمول في الماهية وإن كانا -على الظاهر- متغايرين. بينما يراد بالحمل الشائع الصناعيّ (وهو الحمل الأكثر شيوعاً في الاستعمال) حين يكون المحمول أعمّ من الموضوع بينما يكون هذا الأخير أخصّ ومصداقاً للمحمول، كأن نقول: الإنسان حريص أو الجزئي كلّي. وعليه، يرى ملاّ صدرا بعدم وجود تناقض بين قضيتي الجزئي جزئي (بالحمل الأوّلي الذاتي) وبين الجزئي كلّي[1] (بالحمل الشائع الصناعي) لعدم توفّر وحدة الحمل بينهما. من ذلك تطبيقه لاختلاف الحمل فيما نحن فيه، وهو أنّ الجوهر أو الكيف (أو أي عرض آخر) حين يأتي إلى الذهن (في الواقع، يسلب عنه الوجود الخارجي)، فإنّه يتمّ تصوّر حملين مختلفين[2]؛ فهذا الموجود الذهنيّ

(1) الجزئي كلي انطلاقاً من وجود مصاديق عدة للجزئي من ذلك هذا الرجل مصداق للجزئي وهذا القلم مصداق آخر وهذا الكتاب مصداق ثالث للجزئي وهكذا... وعليه بلحاظ المصاديق انطبق مفهوم «الجزئي» علي كثيرين وهو تماماً تعريف الكلي الذي ينطبق علي كثيرين بخلاف مفهوم الجزئي الذي لا ينطبق على كثيرين.

(2) صدر الدين الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، ج1 ص344.

بلحاظ الماهية متّحد ذاتاً ومفهوماً مع (مفهوم) الوجود الخارجي وبالنتيجة يحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي. أمّا حين نلاحظ وجود هذا الشيء في الذهن (نلاحظه مصداقاً للوجود الذهنيّ) فإنّه يكون بالحمل الشائع الصناعيّ «كيفاً نفسانيّاً». وبهذا التفريق في الحمل أمكن لملاّ صدرا أن يحل معضلة الوجود الذهنيّ ورفع توهم توارد مقولتين على أمر واحد أو انتساب أمر واحد تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات.

لكن يبدو أنّ جواب صدر المتألّهين على هذه الإشكالات والمبني على التفكيك بين الحملين الأوّلي والشائع والاتّحاد بين الماهية الذهنيّة والخارجية يريد به تحقيق مقام «الثبوت» والتحقّق، لكن يبقى ضرورة إحراز مقام الإثبات أي تصوير هذه الماهية في الذهن بكلّ خصائصها. إلاّ أنّ حلّ هذا المشكل لا يوجد في أدلّة الوجود الذهنيّ ولا ضمن أجوبة صدر المتألّهين.

ربما لهذا السبب أقام صدر المتألّهين دليلاً على مطابقة الذهن مع الخارج في كتابه **رسالة في التصوّر والتصديق** لكن مع ذلك فقد عبّر عن هذا المطلب بأنّه لا يخلو من الغموض[1].

---

(1) «فإنّا عند علمنا بشيء من الأشياء وبعد ما لم يكن، لا يخلو إمّا أن يحصل لنا شيء أو لم يحصل، وإن لم يحصل فهل زال عنّا شيء أو لا؟
وعلى الثالث استوى حالنا قبل العلم وبعده وهو محال.
وعلى الثاني فالزائل منّا عند العلم بهذا غير الزائل منّا عند العلم بذاك وإلاّ لكان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر –ثم للنفس أن تدرك أموراً غير متناهية ولو على البدلية كالأشكال والأعداد وغيرهما فيلزم أن تكون فينا أمور غير متناهية بحسب قوّة إدراكنا للأمور الغير متناهية (غير المتناهية)- وهو ممّا بيّن بطلانه في الحكمة – ثم الضرورة الوجدانية حاكمة بأنّ حالة العلم تحصيل شيء لا إزالة شيء. فثبت الشقّ الأوّل وهو أنّ العلم عبارة عن حصول أثر من الشيء في النّفس ولا بدّ أن يكون-

الإشكال الثاني: نحن نتصوّر جبالاً شامخة وصحاري واسعة وأموراً متحرّكة وغيرها في حين أنّ الصور الذهنيّة ليست كذلك. وإذا كانت الأجسام تحضر في الذهن بالكيفية نفسها فإنّ ذلك يؤدّي إلى انطباع الكبير في الصغير.

ضمن جوابه على هذا الإشكال، يطرح صدر المتألّهين كون الصور الحسّية والخيالية غير مادّية إلى جانب الوجود العقليّ والمثال الأصغر ويقول: لا يصدق انطباع الكبير في الصغير نظراً إلى أنّ الصور غير مادّية.

ما أثبته صدر المتألّهين بهذا البرهان هو تنوّع الإدراكات بتنوّع الوقائع. لكن، مضافاً إلى ذلك، هل في كل حالة من هذه الأحوال يتمّ إحراز المطابقة أيضاً أم لا؟ يبدو أنّ هذا البيان لا يكفي لذلك. بعبارة أخرى، يمكن إثبات أصل وجود الموجودات الخارجيّة وتنوّعها بهذا البيان المذكور. أمّا المطابقة فتحتاج إلى دليل آخر ليتحقّق إثباتها.

نقطة أخرى مهمّة ضمّنتها أقواله حول هذه المسائل، وهي إرجاع كل العلوم إلى علم النفس بذاتها. يقول صدر المتألّهين في هذا المجال: معرفة كل شيء إنّما تكون بعد معرفة الذات العالمة ولا يعرف الإنسان شيئاً إلاّ بواسطة ما يوجد منه في ذاته وعلمنا بالأشياء هو حضور صورها لدى أنفسنا[1].

=الأثر الحاصل من كل شيء غير الأثر الحاصل من الشيء الآخر. وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل.

ومن هاهنا يلزم أن يكون العلم بكلّ شيء هو نفس وجوده العلمي. إذ ما من شيء إلاّ وبإزائه صورة في العقل غير الصورة التي بإزاء شيء آخر. وهي غير ما بإزاء صورة أخرى. فلا بدّ أن تكون صورة كل شيء عين حقيقته وماهيته فليتأمّل في هذا البيان فإنّه لا يخلو من غموض.» (**رسالة في التصوّر والتصديق**... ص308) .

(1) «معرفة كلّ شيء إنّما تكون بعد معرفة الذات العالمة ولا يعرف الإنسان شيئاً إلاّ بواسطة ما وجد منه في ذاته ويشاهد في عالمه. فمعرفة السماء مثلا عبارة عن =

من ناحية أخرى، يرى أنّ علم النفس بذاتها وبأحوالها وقواها هو من العلم الحضوريّ[1].

نقطة أخرى مهمّة ينبغي أخذها بعين الاعتبار، وهي أنّ صدر المتألّهين يعتقد بأنّ العلم الواقعيّ هو من العلم الشهوديّ لا من العلم الحسّي أو الخيالي أو العقلي أو الاستدلالي. كما يعتقد بإمكان الوصول إلى مقام الشهود عند تحصيل القلب السليم وبالخشوع [2]. ويقول في هذا المجال: في مرتبة العلم الحصولي، يكون الحسّ والخيال والعقل مفيداً. أمّا في مرتبة العلم الشهودي والحقيقي، فيلزم أمور أخرى. وبما أنّ العلم الحقيقي حسب رأي الفلاسفة المسلمين وبالخصوص صدر المتألّهين هو العلم «الشهودي»، فيلزم من ذلك كونهم لا يكتفون بالعلم الحصولي للوصول إلى الواقع وإن كان ذلك طريقاً صحيحاً عندهم، وإنّما يعني ذلك أنّهم يركّزون أكثر على العلوم الحضوريّة والشهوديّة.

=حضور صورة سماوية للسماء في ذات العارف وللإنسان أن يعرف كلّ شيء ولذاته قابلية كل صورة إذ ما من شيء إلاّ وله نظير فيه ...» (الشيرازي، **الرسائل** ص 289). وقال أيضاً في محلّ آخر: «إنّ جميع ما يتصوّره الإنسان بالحقيقة ويدركه بأيّ إدراك كان عقلياً أو حسّياً في الدنيا أو في الآخرة ليست بأمور منفصلة عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له إنّما هو موجود في ذاته لا في غيره ...» (الشيرازي، **العرشية** ص248 وأيضاً **الأسفار** ج8 ص203).

(1) **رسالة في التصوّر والتصديق** المطبوعة مع **جوهر النضيد** ص307؛ **تفسير القرآن** ج ص32.

(2) «فإنّ هؤلاء الأكابر العرفاء وصلوا إلى مقام المعرفة والشهود لا بتركيب المقدّمات والحدود ومحافظة الضوابط القياسية ومراعاة القوانين التصوّرية والتصديقية. بل بالقلب السليم والفطرة الصافية والتوجّه التام والخشوع والإنابة ... وهم قد عرفوا الحق بنور الحق بالعيان. وصلوا إليه لا بقوة إقدام الحجّة والبرهان بل بخلع النعلين وطرح القدمين ورفض الكونين ...» (الشيرازي، **إيقاظ النائمين** ص4 وأيضاً **الرسائل** ص288).

وهذه النقطة قادت صدر المتألهين إلى القول باتّحاد العلم والعالم والمعلوم لتكتمل بها حلقة نظريّة المعرفة لدى ملاّ صدرا وضمن الحكمة المتعالية؛ حيث لا يرى أنّ الذهن مجرّد ظرف أو وعاء للصور والمعلومات بقدر ما هناك اتّحاد وجودي بين المدرِك (فاعل الإدراك) وبين الصورة الذهنيّة والمدرَك التي يصطلح عليها الفلاسفة المسلمون بـ«المعلوم بالذات»[1] بينما يصطلحون على الشيء الخارجيّ موضوع الإدراك بمصطلح «المعلوم بالعرض»[2]. مفاد هذا الرأي هو اتّحاد الصورة الذهنيّة مع عقل فاعل الإدراك. وانطلاقاً من القول باتّحاد العلم والعالم والمعلوم انتهى إلى القول بالنتيجة إلى القول باتّحاد العاقل والعقل والمعقول.

قد أقام ملاّ صدرا براهين على نظريّة اتّحاد العاقل والعقل والمعقول مرتكزاً على مبانيه الفلسفيّة كأصالة الوجود والتشكيك الوجودي والحركة الجوهريّة واختلاف الحمل بين أوّليّ ذاتي وشائع صناعيّ. وهذه المباني هي التي جعلت الحكمة المتعالية تتميز عن سابقاتها من المدارس الفلسفيّة، أي المشائيّة الاسلاميّة والإشراق؛ من ذلك أنه بخلاف ابن سينا، قد تمكن ملاّ صدرا من البرهنة على هذا الاتّحاد.

حاصل الكلام:

لقد أفرد الشيرازي هذا الموضوع بعنوان منفرد هو «الوجود الذهنيّ» ليجمع ضمنه مسائل هذا الموضوع. كما قسّم هذه المباحث ضمن ثلاثة جهات هي نفي الإضافة وما يترتّب عنه، ونفي الواسطة بين

(1) Known directly/ subject

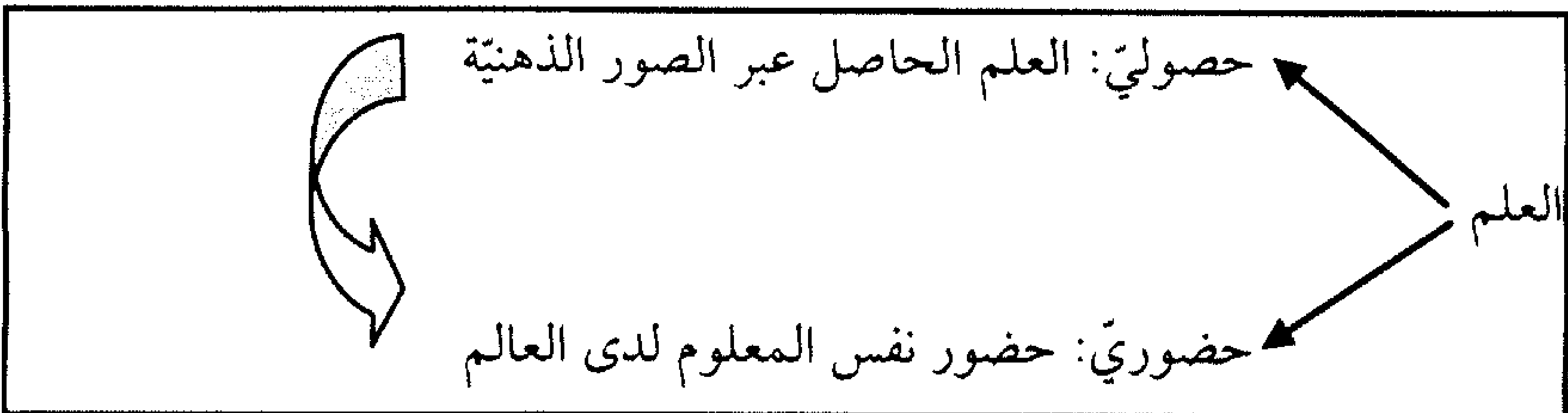
(2) Known indirectly/ object

الوجود والعدم، مضافاً إلى تحقّق المطابقة بين الموجودات الخارجيّة وصورها الذهنيّة. وتبرز أهمّية هذا التفكيك في المباحث الثلاثة في توضيح أيّة جهة من هذه الجهات يمكننا أن نثبتها بأدلّة الوجود الذهنيّ وبالتالي نستنتج قصور هذه الأدلّة في إثبات الجهة الثالثة مع التأكيد على أنّ ملاّ صدرا قد اعتبر المطابقة أمراً مسلّماً لا يحتاج إلى جهد كبير لاثباته.

نقطة مهمّة أخرى تتناول دليل الفصل بين بحث الوجود الذهنيّ وبين العلم؛ يعني لماذا عمد الفلاسفة للفصل بين هذين الموضوعين مع أنّه يبدو أنّ الوجود الذهنيّ هو نفسه العلم الحصوليّ كما أنّ العلم الحصوليّ ما هو إلاّ هذه الصور الموجودة في الذهن.

ثمّ تمّ تبديل بحث الوجود الذهنيّ بالبحث من حيث حكاية العلم؛ يعني حين صار بحث الوجود الذهنيّ بحثاً مستقلاًّ عن سائر المباحث، كان مقصودهم منه هو حيثيّة الحكاية عن العلم. ومن هذه الجهة عبّر عنه صدر المتألّهين بالوجود الظلّي باعتبار أنّه ظلّ للعلم مع أنّ واقعيّتهما واحدة ذات جهات بحث متعدّدة.

نقطة أخرى مهمّة هي إرجاع كلّ العلوم إلى العلم الحضوريّ (علم النفس بذاتها) بما في ذلك العلم الحصوليّ الذي هو جزء من العلم لا العلم كلّه.



وبالتالي، يفضي القول بأن كلّ العلوم تعود إلى العلم الحضوريّ إلى القول باتّحاد العلم والعالم والمعلوم أو اتّحاد العاقل والعقل والمعقول ببرهان وافٍ ضافٍ اعتماداً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهية بخلاف ابن سينا الذي أعوزه الدليل لإثبات ذلك.

المصادر

1- ابراهيمي مقدّم، غلام رضا، «**نقد وبررسي معيار انطباق ذهن وعين از ديدگاه فلاسفه اسلامي**»، مجلة فصلية **ذهن**، العدد 45. نشر مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي، صيف 2011.

2-ابن سينا، حسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات**، مكتب نشر الكتاب ، 1402هـ ، بيروت، الطبعة الثالثة.

3-ــــــــ، **الشفا**، منشورات مكتبة مرعشي نجفي، قم، 1405هـ.

4- ابن المطهر، الحسن بن يوسف، **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، تحقيق محمد نجمي الزنجاني، نشر دار الرضي وبيدار، الطبعة الثانية، قم، 1984.

5-البحراني، كمال الدين ميثم، **قواعد المرام في علم الكلام**، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، قم، 1406هـ.

6-التفتازاني، سعد الدين، **شرح المقاصد**، طبعة باكستان، لاهور، دار المعارف النعمانية، 1401هـ.

7-الجرجاني، الشريف، **شرح المواقف**، طبعة دار السعادة بمصر سنة 1325 هـ، 1907.

8-خامنه أي، محمد، «وجود ذهني ودنياي درون»، مجلة فصلية

خردنامه صدرا، العدد 63، نشر مؤسسة الحكمة الإسلامية الصدرائية، ص10-4، ربيع 2011.

9-الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1981.

10-ـــــــ ، **المحصل**، طبعة القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، 1411هـ.

11-ـــــــ ، **شرح الاشارات والتنبيهات**، طبعة مكتبة مرعشي النجفي، قم، 1404هـ.

12-ـــــــ ، **المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات**، قم، مكتبة بيدار ، 2000.

13-ـــــــ ، **المطالب العالية**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ.

14-السهروردي، شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، تصحيح هنري كوربان، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم اسلامى، 1369

15-ـــــــــ، **المقاومات**، نشر مؤسسة العلوم الإنسانية، طهران، 1373.

16-ـــــــــ، **المشارع والمطارحات**، نشر مؤسسة العلوم الإنسانية، طهران، 1373.

17-الشيرازي، صدر الدين، **الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 2002.

18-ـــــــــ ، **إيقاظ النائمين**، تقديم وتصحيح محسن مؤيدي، طهران، مؤسسة التحقيقات والبحوث الإسلامية، 1361 هـ ش.

19-ـــــــــ ، **شرح الهداية الأثيرية**، ، طبعة طهران، 1331هـ.

20-ـــــــــ ، **مفاتيح الغيب**، بيروت، تصحيح وتقديم محمد خواجوي ، مؤسسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، الطبعة الأولى، طهران، 1396هـ.

21-ـــــــــ ، **المسائل القدسية** (مجموعة رسائل فلسفية)، تصحيح وتعليق ملا هادي السبزواري، مكتبة جامعة مشهد، 1392هـ.

22-ـــــــــ ، **رسالة في التصور والتصديق**، قم، دار نشر اسماعليان، قم، 1361هـ.

23-ـــــــــ ، **مجموعة رسائل فلسفية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة جديدة ومنقحة، 2012.

24-ـــــــــ ، **الحكمة العرشية**، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2000.

25-الطباطبائي، محمد حسين، **نهاية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة 15، قم، 1420هـ.

26-ـــــــــ ، **تعليقات على الأسفار**، مكتبة المصطفوي، قم، 1378هـ.

27-الطوسي، نصير الدين، **تجريد الاعتقاد**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1407هـ.

28-الغزّالي، أبو حامد، **الأجوبة الغزّالية على الأسئلة الصوفية**، المطبعة الأزهرية، الطبعة الأولى، 1316هـ.

29-محقّق داماد، مصطفى، «وجود ذهني از ديدگاه حكماي اسلامي»، مجلة فصلية **خردنامه صدرا**، العدد 20، نشر مؤسسة الحكمة الإسلامية الصدرائية، ص35-31. صيف 2002.

30-مطهّري، مرتضى، **شرح مبسوط منظومه**، طهران، انتشارات حكمت، الطبعة الأولى، جمادى الأولى 1402.

31-معلّمي، حسن، **إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية**، تعريب منصف حامدي، قم، مركز الثقافة والفكر الإسلامي، 2006.

بين مدينة الناس ومدينة الوجود

أ. صالح مصباح

ملخص :

السائد عند المهتمين بالفلسفة السياسية في الاسلام الكلاسيكي هو غلبة المرجعية الأفلاطونية منذ أن دشن الفارابي القول الفلسفي السياسي في المجال العربي الإسلامي الكلاسيكي، والمعلوم أن تلك الأفلاطونية السياسية تلوّنت محليا في بعض الأحيان، وشابتها بعض الارسطية في بعض الأحيان الأخرى، كما أنه مما لا يجادل فيه أن النظر الفلسفي الاسلامي في السياسات انحصر الى حدّ كبير بعد ابن رشد؛ ونحن نرى أن مساهمة صدرالدين الشيرازي انما تنحو منحى تأكيد وجاهة ما سبق من تقدير ، ولذلك نروم هنا إبراز كيف كانت سياسات الشيرازي الحلقة المتأخرة في تقليد أرساه الفارابي وواصله ابن سينا وابن رشد ونصير الدين الطوسي هذا أوّلا؛ وثانيا كيف أن سياسات الشيرازي إنّما قد أدمجت ضمن لاهوت عامّ نجده بوضوح في بعض كتب الملاّ صدرا - التي ستكون موضوع تدبّرنا- باعتبارها آخر ما كتب المسلمون من نظر فلسفي يندرج بوضوح ضمن السياسات المتهلينة ذات المسحة الأفلاطونية التي طبعت -على أنحاء متعدّدة- كتابات كل الفلاسفة المسلمين في الحكمة العملية ، لأسباب تاريخية وعقدية: ولعلنا بذلك نساهم في ابراز جانب مغبون في فكر الشيرازي ،نعني الجانب السياسي ، دونما زعم نفي غلبة الطابع التيوصوفي والإشراقي على كل فكر الملاّ صدرا وميراثه ، مما جعله ينشغل بسياسة الوجود أكثر من انشغاله بسياسة مدينة الملة.

نحن لا نروم هنا التوقّف عند كل عناصر الإطار النظري للاستشكال بل لا نريد في مقام فحص «تطور الفلسفة الإسلاميّة من ابن سينا إلى ملاّ صدرا الشيرازي»، غير التأكيد على أن مساهمة الشيرازي في الفكر

السياسي الإسلامي المتأخّر، إنّما تنحو منحى تأكيد وجاهة ما سبق من حكم: ونحن نزعم أنّ ذلك قد يساهم في إبراز جانب مغبون في فكر الشيرازي، نعني الجانب السياسي، وتنقيح صورته في تاريخ الفلسفة في الإسلام- ربّ مقالة لا تنفي غلبة الطابع الثيوصوفي والإشراقي على فكر الملاّ صدرا وميراثه. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا التنقيح تقف دونه عقبات، تحول دون تعقّل الجانب السياسيّ عموما عند ملاّ صدرا -لا أفلاطونيّته فحسب: هي أوّلا، عقبات نظريّة هرمونطيقيّة ترتبط بنوع فهم طبيعة الفلسفة في الإسلام الكلاسيكي، وهي ثانيا، تاريخيّة تهمّ الإطار العامّ لكلّ النظر الفلسفي في تلك المرحلة، وهي قبل كل ذلك، فيلولوجيّة تتعلّق بشحّ المادّة المتعلّقة باستشكالنا في متن الفيلسوف.

لقد ارتبط التأريخ للفلسفة السياسيّة في الإسلام الكلاسيكي، كما هو معلوم، بإشكالات هرمونيطيقيّة تهمّ ضرب تعقّل الفلسفة في الإسلام الكلاسيكي عامّة: فلم تصبح فكرة غلبة الأفلاطونيّة على الفكر السياسي الفلسفي في الإسلام بعد سائدة بين الدارسين، بدعوى أنه لم تصل إلينا أيّة ترجمة كاملة لنصّ من نصوص أفلاطون؛ هذا في حين وصلتنا ترجمة كتابات أرسطو باستثناء **كتاب السياسات** الذي يتراوح الجدال بشأنه، بين أنّه قد وصلتنا ترجمة بعض أجزائه كما ذهب البعض[1]، أو أنّ ما وصلنا لا يتعدّى مجرّد تلخيص لبعض الأجزاء كما ذهب آخرون،[2] بل وهناك من قد نفى كلّ ذلك ليرى أنّه لم يصل إلى العرب المسلمين واليهود في الحضارة الإسلاميّة أيّ جزء من ذلك

(1) Shlomo Pines, «Aristotle's Politics in Arabic Philosophy», in *The Collected Works of Shlomo Pines,* Vol.3, ed. S. Stroumsa, Jerusalem, p. 251-261.

(2) محسن مهدي، مقدمة تحقيق كتاب الفارابي **الحروف**، بيروت 1970.

المصنّف[1]؛ وآخر الفرضيّات هي أن يكون قد وصل مضمون ذلك الكتاب عن طريق التلقّي الشفوي في مراكز تلقّي الفلسفة الإسلامية في الشرق الإسلامي والبيزنطي[2]. بل ويضيف فريق آخر من ذات أصحاب هذه الدعوى أنّ الأفلاطونيّة السياسيّة ذاتها، إنّما قد شابتها بعض الأرسطيّة في بعض الأحيان، ودليله في ذلك أهمّية مبحث السعادة الأرسطي مدخلا للنظر العملي عموما والسياسي تحديدا- مثلما تدلّ على ذلك بعض نصوص الفارابي وابن سيناء، بل وحتّى ابن رشد في **تلخيصه لسياسة أفلاطون** (=**الجمهورية**)[3] الذي استعمل **أخلاق نيقوماخوس**[4]، على نحو مكثّف[5].

وقد كان ليو ستراوش توصّل منذ ثلاثينيات القرن المنصرم بعد دراسة صلة الفلسفة بالشريعة تحديدا عند بعض الفلاسفة العرب الإسلاميّين واليهود في الحقبة الكلاسيكية، إلى نتيجة مفادها:

> أنّ أفلاطونية أولئك الفلاسفة قد أتت مع وضعهم: فقد كانوا خاضعين في واقع الحال الى الشرع (القانون). ولما كانوا خاضعين بحكم الحال الى الشرع/القانون لم تكن هناك ضرورة لطلب الشرع أو المدينة، أو لاستشكالهما كما فعل أفلاطون: لقد جاءهم النظام الملزم بتوسّط نبيّ.

(1) R. Brague, « Note sur la traduction arabe de *la Politique* d'Aristote, derechef, qu'elle n'existe pas », in *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote,* ed. P. Aubenque et A. Tordesdesillas, Paris, 1993, p. 423-433.

(2) Vasileos Syros, « A Note on The Transmission of Aristotle's Political Ideas in Medieval Persia and Early-Modern India: Was There Any Arabic or Persian Translation of Politics? » in *Bulletin de Philosophie Médiévale,* 50, 2008, p. 308-309.

(3) ابن رشد، **الضروري في السياسة [تلخيص سياسة أفلاطون]**، ترجمه من العبرية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

(4) أرسطو، **أخلاق نيقوماخوس**، طبعة بريل، 2000.

(5) Charles. E. Butterworth, *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes's Commentary on Plato's Republic,* Cairo, 1986, *passim.*

فهم عندئذ، وإذا أباح الشرع، أحرار في التفلسف وفق الحرية الأرسطية. إنّه بإمكانهم، تبعا لذلك، أن يكونوا أرسطيين.[1]

وهو ما يعني قصور كلّ فصل بين العنصر الارسطي والعنصر الأفلاطوني عن فهم استشكال تلك الفلسفة وبنيتها النظريّة ودلالتها التاريخيّة والسياسيّة والعقديّة، وانّ استعمال الموادّ الأرسطيّة لا ينفي أنّ بنية الاستشكال إنّما هي أفلاطونيّة صميمة. ولذلك فليس من نافلة القول البدء بالتذكير بأنّ السائد عند المهتمّين بالفلسفة السياسيّة في الإسلام الكلاسيكي قد كان غلبة المرجعيّة الأفلاطونيّة، منذ أن دشّن الفارابي القول الفلسفي السياسي في المجال العربي الإسلامي الكلاسيكي وصولا إلى صدر الدين الشيرازي : يكفي التذكير - حجّة لذلك- برسالة الفارابي حول **فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها الى آخرها**[2]، ورسالته في **تلخيص نواميس أفلاطون**[3]، انتهاء الى **تلخيص ابن رشد لسياسة أفلاطون** المذكور سابقا.

هذا عموما، أما فيما يتعلّق بمتن الشيرازي ذاته فلا مشاحة في أنّنا لا نجد سياسات بالمعنى الصناعي في كتابه العمدة، نعني **الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية**[4]، بل نجدها مبثوثة في نصوص أخرى بعضها فلسفي ديني بل وكلامي مثل **المبدأ والمعاد**[5]، وكسر أصنام

(1) Léo Strauss, *Maimonide,* trad. fr. Rémi Brague, Paris, 1988, p. 141.

(2) الفارابي، «فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها»، ورد ضمن عبد الرحمان بدوي، **أفلاطون في الإسلام**، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1980، ص 3–27.

(3) الفارابي، «تلخيص نواميس أفلاطون»، ورد ضمن عبد الرحمان بدوي، **أفلاطون في الإسلام**، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1980، ص. 83-35.

(4) **الأسفار العقلية الأربعة في الحكمة المتعالية**، 9 أجزاء دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1981.

(5) **المبدأ والمعاد**، با مقدمه وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني، انجمن شاهنشاهي فلسفة ايران – سيد حسين نصر [د.ت]

الجاهلية[1]، وبعضها الآخر بيداغوجي، مثل **المظاهر الالهية في أسرار العلوم الكمالية**[2]، و**الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**[3]، ورسالة **اكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين**[4]؛ بل إنّ الترجمة الذاتيّة النظريّة التي صدّر بها الفيلسوف الكتاب الأول[5]، هي ذاتها ضنينة بأيّ معطى تاريخيّ قد يفيد في معرفة صلة الفيلسوف بالمجال السياسي - هذا رغم معرفتنا بأنّ والده ابراهيم بن يحي القوامي كان أحد وزراء الدولة في شيراز، ممّا وفّر له إمكانية تحصيل ثقافة علميّة متينة قبل الانتقال إلى اصفهان: فلا يقدّم ذلك التصدير إلا عناصر للسياسة النظريّة للوجود لا نظريّة في سياسة مدينة الناس؛ ربّ صعوبة نظريّة قد تدفع إلى البحث عن فلسفة عمليّة، دون أن تكون سياسيّة بالضرورة.

ولذلك فدعوانا هي أن سياسات الشيرازي- إنّما قد أُدمجت ضمن اللاهوت الفلسفي العامّ على نحو نجده بوضوح في تصنيف المعارف المفصّل الوارد في نصّ من النصوص المبكّرة، هو **رسالة إكسير العارفين**[6]، هذا أوّلا؛ وثانيا قد ظهرت من خلال استعادته مقالات فرابيّة مثل «مدنية الإنسان»، وفكرة «المدينة الفاضلة»، و«الرئاسة الفاضلة» — زيادة على نحوه منحى التصوّرات السينوية،

(1) **كسر أصنام الجاهلية**، حققه وقدم له محمد تقي دانش پروه، مطبعة جامعة طهران 1962.

(2) **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**، تحقيق سيد جلال الدين اشتياني، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي [د.ت].

(3) **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تعليق وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني، داراحياء التراث العربي، لبنان الطبعة الثانية، 2002.

(4) **إكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين**، في مجموعة رسائل فارسي ج3، تحقيق دكتر سيد يحي يثربي، انتشارات بنياه حكمت إسلامي صدرا، [1389هـ].

(5) **الأسفار العقلية الأربعة، مصدر مذكور**، ج1، صص 3-17.

(6) **إكسير العارفين، مصدر مذكور**، ص73-90.

عن مركزيّة الشريعة وصلتها بالنبوّة والسياسة، وإدراج العبادات ذاتها في التصوّر السياسي؛ ونظنّ ثالثا أنّ تلك الكتب كانت من أواخر ما كتب المسلمون من نظر فلسفيّ اندرج ضمن السياسات المتهلينة ذات المسحة الأفلاطونية التي تبعها المسلمون –على أنحاء متعدّدة ولأسباب تاريخيّة وعقديّة متعلقة بتاريخ الإسلام –إطارا فكريّا وحضاريّا[1]، بل هي الحلقة المتأخّرة في ذلك التقليد السياسيّ الأفلاطونيّ الذي أرساه الفارابي، وواصله ابن سينا وابن رشد ونصير الدين الطوسي.

(1)

أ-لا يقدّم الشيرازي عناصر مهمّة قد تفيد في تحديد منزلة السياسة في تصنيفه للعلوم أو بالأخرى للمعارف، رغم إشارته في السفر الأوّل من **الأسفار الأربعة** عند تعريف الفلسفة وتقسيمها الأوّلي وغايتها وشرفها ، إلى أنّ الفلسفة العمليّة بما هي فنّ عملي تعلّقي تخلّقي «ثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن، والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس». وهو تحديد خلقي أكثر منه سياسي لمضمون تلك الفلسفة لا يتعدّى مجرّد «المعتبر من كمال القوّة العمليّة ما به نظام العيش ونجاة المعاد».[2]

ربّ مذهب يستعيد ما كان قد قاله الشيخ الرئيس في **رسالة أقسام العلوم العقلية**، عند الكلام عن ثالث العلوم العمليّة الخاصّ بتدبير الاجتماع المدني، بل ويوضّح حقيقته: وهو ما تجلى في الإحالة على التقليد الهليني في تحديد أصناف «السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية»، ومعرفة

(1) Mushin Mahdi, « Alfarabi *circa* 870-950 », in L.Strauss and J.Cropsey (eds.) *History of Political Philosophy*, Chicago U.P., p.161 .

(2) **الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر مذكور، ج1، ص 23-25.

> وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله. ما كان من ذلك يتعلق بالملك فيشتمل عليه كتابا أفلاطون وأرسطو في السياسة، وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس، والفلاسفة لا تريد ناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة والخديعة، بل الناموس عندهم هوالسنة والمثال القائم الثابت، ونزول الوحي. والعرب أيضا تسمي الملك النازل بالوحي ناموسا. وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة. وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع والتي تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية والدعاوى الباطلة كلها.[1]

أما في **إكسير العارفين** فنجد كل ما تقدّمه تصنيفات المعارف من فكرة عن حالة المعارف في عصر من العصور، ونظام تراتبها، ومعايير الحقيقة في ذلك العصر، هذا ابستمولوجيا[2]؛ بيد أنّ ما يعنينا هنا أكثر هي هرمونيطيقا الشيرازي، أي موقفه من العالم، وتأويله بعض الآيات القرآنية، وغرضه العملي والعقدي من ذلك التصنيف للمعارف.

وهو ما يقدمه على نحو أكثر تفصيلا في تلك الرسالة[3]، عندما يحدّد كمّية العلوم ويقسّمها إلى علوم دنيوية، هي «علم الأقوال وعلم الأعمال، وعلم الأحوال» (ص73)؛ وعلوم أخروية، نعني «علوم المشاهدة والمكاشفة»: ذلك لأن الغرض الرئيس ليس الدنيا بل الآخرة باعتبار أنّ عودة النفس إلى «موطنها الأصلي» (ص175) الذي هو الغاية

---

(1) ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وابسال**، تحقيق وتقديم حسن عاصي، دار قابس، دمشق، 1986.

(2) Jean Jolivet, « Classifications des sciences arabes et médiévales », in R. Rashed & J. Biard (ed.), *La doctrine de la science de l'antiquité à l'âge classique*, Peeters, 1999, p. 211-235.

(3) **إكسير العارفين**، مصدر مذكور، ص 73-90.

الأخيرة التي «يتوجّه إليها الإنسان» (ص173) من كل معرفة. وذلك ما يجعل تصنيف المعارف تراتبيا : علوم أدوات أو آلات هي العلوم الدنيوية، وعلوم غايات أو مطلوبة لذاتها، هي العلوم الأخروية. وهو يعوّض بهكذا تمييز، مقياس التمييز الوارد عند السابقين بين «علم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم» و«علوم الشريعة» (الخوارزمي)، أو بين «علوم فلسفية» و«علوم شرعية» (الكندي)، أو بين «العلوم الشرعية السماوية أوالوضعية» و«العلوم الفلسفية الحقيقية» (اخوان الصفاء)، أو بين «العلوم العقلية» وبين «العلوم الشرعية النقلية» (الغزالي وابن خلدون)؛ ممّا سمح له بإعادة تنظيم «نسق المعارف» وفق الغاية التي حدّدها للوجود الانساني.

أمّا من الناحية الابيسمولوجية فليس هناك من جدّة كبيرة بالإضافة إلى من سبقه من الفلاسفة، وخاصّة الكندي، والفارابي، وإخوان الصفاء، وابن سينا[1]، بل والعلماء والكتبة والفقهاء والمؤرّخين مثل جابر بن حيان والخوارزمي الكاتب، وابن النديم، والغزالي، ونصير الدين الطوسي، وابن خلدون[2]. فالعلوم الوسائل تتضمّن علم الأقوال الذي يحتوي علم لغة من اللغات «العربية أو الفارسية أوالعبرية أو ما سواها.» (ص74)، الذي ينتج عنه «علم الموسيقى» و«علم الإعراب والعروض»، «فعلم اللغة والشعر وفنّ المعاني والبيان والبديع»، انتهاء إلى «علم المنطق» الخاصّ بالأفكار. ومن البيّن أنّه لا جديد في هذا

(1) جان جوليفيه، «تصنيف العلوم» في رشدي راشد (محرر)، موسوعة تاريخ العلوم العربية، الترجمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ج 3، ص 1283-1304.

(2) على أومليل، **الخطاب التاريخي عند ابن خلدن**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1997.

البناء المتسلسل لتفريعات علم اللغات، بالإضافة إلى استقرار تقاليد انتاج المعرفة بذلك المجال رغم تعدّد تقاليده.

أمّا علوم الأعمال فتتضمّن أوّلا «الصناعات والحرف»، وثانيا «علم الكتابة وعلم الحيل وصنعة الكيمياء والشعبذة والقيافة وغيرها» (ص76)، وثالثا «علم المعاملات» و«علم السياسات»، ويضيف الشيرازي قائلا «وهو علم الشريعة» (77) المتضمّن للعلمين الفرعين؛ وآخرا «علم الطريقة والدين». وهنا نجد إعادة توزيع مهمّة لمبحثنا: فهذا ما يمكن تسميته في مصطلح الفلسفة ذات المنبع الأرسطي «فلسفة عمليّة»، لكنّها تتضمّن أيضا جزءا يمكن أن يكون غير علمي في التقليد الهليني، نعني العلم الأوّل، أمّا العلم الثاني فأقرب إلى علوم الطبيعة رغم تضمّنه عناصر جديدة مثل القيافة. وأخيرا فإنّ آثار التبيئة الإسلامية للفلسفة العمليّة الهلينية بيّنة في ترجمة السياسة الى معاملات وسياسات، ثم ادراجها ضمن علوم الشريعة: والشيرازي في ذلك بعيد عن إدراج الفارابي الشهير في الفصل الخامس من **إحصاء العلوم** لعلم الفقه وعلم الكلام تحت العلم المدني[1]؛ وأقرب إلى ابن سينا في تركيزه على «مركزيّة الشريعة»[2]. وتبدو ذات التبيئة كذلك في ترجمة الأخلاق إلى «علم الطريقة والدين»، والقرابة مع **إحياء علوم الدين** للغزالي- الذي درسه الشيرازي مطوّلا – بيّنة.

ولما كان غرض التصنيف تنوير العارفين ودلالتهم على سواء السبيل، فإنّ الأعمال لا تكفي لتحصيل «دار القدس وعالم الآخرة»

(1) صالح مصباح، «مسألة الملة عند الفارابي»، في **دراسات حول الفارابي** (جماعي)، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس، 1995.

(2) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة – دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، بيروت، 1984، ص 209.

ولا لبلوغ «المعرفة والوصول إلى لقاء الله» (ص 213) وتكون علوم الأحوال/الأفكار الواسطة بين «الأعمال الفعلية» وبين «علم الأفكار» الذي يتعلّق بالجزء البرهاني من المنطق (في حين كان الجزء المعنوي – أي **العبارة** في التقليد الهليني- جزءا من علوم اللغات، كما جاء من قبل)، وبعلم الحساب، وبعلم الهندسة، وعلم الطبيعة وعلم الطب والبيطرة، (ولا شك أن ذلك يرتبط بالعلم الأول من العلوم الفعلية) المنظور إليها براغماتيا. وفي ذلك تحوير لجزء مما يسمّيه التقليد الهليني العلوم النظرية، ولكنّ الغائب منه، مقارنة مع التصنيفات السابقة – باستثناء تصنيف الغزالي- هو علم «ما بعد الطبيعة» (الكندي) أو «العلم الإلهي» (الفارابي وابن سينا) أو «الالهيات» (اخوان الصفاء): والسبب في ذلك أنه ينتمي إلى علوم الآخرة المتعلقة بـ«الله وكتبه ورسله واليوم الآخر» (ص73). فهل يعني ذلك إسقاط هذا العلم؟ نعتقد أن ذلك ليس ما قام به الملاّ صدرا: ويمكن اعتماد ما يدخله الشيرازي ضمنيّا في **إكسير العارفين** من تمييز سينوي بين العلوم الزائلة التي «تفسد بفساد البدن» (ص81) -وهي العلوم التي جاء ذكرها- وبين العلوم التي «لا تخرب بخراب الدنيا» (نفسه)، وهي علوم الآخرة أي «العلم بالله» وبملائكته وبكتبه وبقضائه وبقدره وبرسله وأنبيائه- لفهم مطلوبه في **الأسفار الأربعة**. وهو ما كنّا قد أشرنا إليه من أنّ الشيرازي في الكتاب المذكور قد حدّد الفلسفة منذ البداية على أنها «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذا بالظنّ والتقليد، بقدر الوسع الانساني. وإن شئت، قلت: نظم العالم نظما عقليا على

حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبه بالباريء-جلّ ذكره.»[1] وهو قد وجد في بعض الآيات القرآنية ما يدعم رأيه مثل ما جاء في الشعراء/83: «رب هب لي حكما» أو في الدعاء النبوي «رب أرنا الأشياء كما هي»[2]: مما يسمح باعتبار ما ورد في **اكسير العارفين** بصدد موضوع علوم الآخرة صيغة بيداغوجية وجمهورية لما يوجد في **الأسفار الأربعة** على نحو يتخطى «الاعتقاد الذي تلقاه العامي أوالفقيه وراثة وتلقفا»[3]، كما «آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام (...) وجربزتهم في القول، وتفنّنهم في البحث»[4]. وتبعا لذلك يمكن أن نفهم ما قدم الشيرازي بمناسبة تحديده لما يعوق عن تحصيل تلك المعارف، من تصنيف غير مقصود للأصول - هو مفيد لغرضنا، نعني البحث في السياسات على أنه يبين ما يقصده من سياسات في صلتها بالدين، عند قوله:

> اعلم أن الاختلاف في المذاهب والطرق غير محصورة في عدد، إلا أنها مع كثرتها انما نشأت من الخلاف في أصول أربعة. الأصل الأول علم التوحيد؛ كخلاف المجسمة والمعطلة والملاحدة والدهرية. وهو انما نشأ من الجهل بحال الموجودات ومعادها. والأصل الثاني علم النبوة والإنذار؛ والخلاف فيه كاختلاف اليهود والصابئيين فيه. وهو إنما نشأ من الجهل بحال الرسول. والأصل الثالث علم الامامة والخلافة؛ كالاختلاف بين الشيعة والسنية والغلاة والنواصبة. وهو انما نشأ من عدم المعرفة بحال الامام ومرتبته في العلم والسياسة. والأصل الرابع علم الفتاوى والأقضية؛ كاختلاف المجتهدين. وهو انما ينشأ من جهل بالكتاب والحديث والرواية والإجماع. (ص93 - 94).

(1) **الأسفار العقلية الأربعة، مصدر مذكور**، ج1، ص 23.
(2) **نفسه**، ص 24.
(3) **نفسه**، ص 16.
(4) **نفسه**، ص 17.

والنتيجة اللازمة عن كل ما سبق ارتباط السياسة بالشريعة : وهو ما يحتاج إلى مزيد بيان.

ب- ونجد أكمل عرض لذلك في **الشواهد الربوبية** ، وخاصة في الشاهد الثاني من المشهد الخامس المخصص

لإثبات النبي وأنه لابد أن يدخل في الوجود رسول من الله ليعلم الناس طريق الحق ويهديهم إلى صراط مستقيم، وفي الاشارة الى أسرار الشريعة وفائدة الطاعات، وفي معنى ختم النبوة وانقطاع الوحي عن وجه الأرض وما يناط بهذه المعارف [1].

وقد كرّر الشيرازي في أكثر من موضع : «وقد ظن قوم من المتفلسفة أنه لا فرق بين الشريعة والسياسة، وبيّن أفلاطون الالهي فساد قولهم في **كتاب النواميس**»[2].

وهو يفصل الأمر على النحو التالي :

أ- ينطلق من ضرورة الاجتماع للإنسان مستعيدا ذات الأطروحة اليونانية العربية الإسلامية حول مدنية الإنسان الطبيعية إلى حد كبير، ولكنه يورد الفكرة على نحو مكثف في هذا المقام (ص 420)

أن الإنسان غير مكتف بذاته في الوجود والبقاء، لأن نوعه لم ينحصر في شخصه؛ فلا يعيش في الدنيا إلا بتمدن واجتماع وتعاون، ولا يمكن وجوده بالانفراد. فافترقت أعداد، واختلفت أحزاب وانعقدت ضياع وبلاد.

وتكفي مناظرة هذا النص بآخر من **المبدأ والمعاد** :

إنّ الانسان مدني بالطبع لا ينتظم حياته إلا بتمدن واجتماع وتعاون، لأن نوعه لم ينحصر في شخص، ولا يمكن وجوده بالانفراد، فافترقت

---

(1) **الشواهد الربوبية، مصدر مذكور**، ص 418-441.

(2) **المظاهر الإلهية، مصدر مذكور**، ص 147-148، وهو ما يكرّره حرفيا في كتاب **الشواهد الربوبية**، ص 364.

الأعداد، واختلفت الأحزاب، وانعقدت ضياع وبلاد، فاضطروا الى قانون مطبوع مرجوع إليه (...)»[1]،

لنتبين ثبات هذه المقالة عند الملاّ صدرا؛ كما تكفي مناظرة ذات النصين بنصوص الفارابي[2] وابن سينا الشهيرة[3] لتبيّن كيفية اندراج الشيرازي في ذات التقليد العربي اليوناني في الفلسفة السياسية.

ب- عن تلك المقالة تصدر المقالة الثانية المتعلقة بضرورة وجود سلطان : «ولا بدّ من شارع يعيّن لهم منهجا يسلكونه لانتظام عيشهم في الدنيا، ويسنّ لهم طريقا يصلون به إلى الله» (نفسه). وهذه المقالة في نصفها الأول افلاطونية- أرسطية وفي نصفها الثاني فارابية - سينوية : ففي **كتاب النجاة** مثلا يذهب الشيخ الرئيس إلى ضرورة الاجتماع تماما مثلما ذهب الفارابي من قبل -هذا، أوّلا؛ ولكنه يركز على ضرورة السانّ والشارع: «ولابد في المعاملة من سنة وعدل. ولابد للسنة والعدل من سان ومعدّل»، ويضيف لاحقا مثلا للتدليل على القدرة والحكمة الالهية في وضع السنة والشرع هو «انبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين»[4]؛ وهو ما يستعيده الشيرازي فكرة ومثلا توضيحيا، في **المبدأ والمعاد** كما في **الشواهد الربوبية**.

ت- بل ويكفي رصد تلك الأنواع من التضمين والإحالات الحرفية وغير الحرفية، التي اعتمدها الملاّ صدرا، حتى نتبيّن التقارب

---

(1) **المبدأ والمعاد**، مصدر مذكور، ص 488.

(2) مثل ما جاء في الفصل الخامس عشر من **مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة**، طبعة فالتز، اكسفورد، 1985، أو في ثنايا **كتاب الملة** ص53-54، أو بعض **كتاب السياسة المدنية**، ص 69- 70.

(3) في **إلهيات الشفاء**، ص 441-442، أو في **الإشارات والتنبيهات**، ص 60 -62، أو في **النجاة**، ص 303-304.

(4) **المبدأ والمعاد**، مصدر مذكور، ص 488.

الشديد بين كل تلك النصوص، في اعتبارها جميعا «المدنية» من عناصر مشروعية الاجتماع الأساسية، وإن كان ذلك يختلف عن ذات الأطروحة في صيغتها اليونانية عبر التركيز على الضرورة أكثر من الاستكمال؛ هذا رغم الاحتفاظ ببعض عناصر الفكرة الاغريقية في عبارة فارابية ترد على لسان الملاّ صدرا كما يلي:

> الخير الأفضل والكمال الأقصى إنّما يُنال بالمدينة الفاضلة، والأمة الفاضلة التي تتعاون مدنها كلها على ما ينال بها الغاية الحقيقية، والخير الحقيقي دون المدينة الناقصة، والأمة الجاهلة التي يتعاونون على بلوغ بعض الغايات التي هي الشرور.[1]

وهذا الربط بين المدينة والخير يستند إلى ذات التصنيف الفارابي الاجتماعات.[2] بيد أن الاختلاف الرئيس إنما يظهر في ربط تلك المدنية بفكر الاستخلاف الإسلامية التي تظهر بمثابة المقصد المطلق لتلك المدنية، الى حد الاحالة على ابن عربي فيما يتعلق بالخلافة والطوبى في نهاية **الشواهد الربوبية**.[3]

ويقوم الشيرازي بتأويل انطوتيولوجي للآيتين المتعلقتين بخلافة الإنسان، نعني قوله في حق آدم «إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة/30)، وقوله: «يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض» (ص /26). ويتعلق ذلك بالتكليف الإلهي للإنسان في علاقته بالغاية من خلق الكون عموما، وفي ذلك يتبع الملاّ صدرا التملك السينوي للأفلوطينية كما هو معلوم، دونما إحالة على الجانب السياسي الذي كان قد استبعده

(1) **نفسه**، ص 490.

(2) **مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر مذكور**، ص 228 -252؛ وكذلك **السياسة المدنية، مصدر مذكور**، ص 69- 70.

(3) **الشواهد الربوبية، مصدر مذكور**، ص 440.

– كما جاء من قبل– في **إكسير العارفين**: فالاستخلاف أكثر من مجرد التدبير السياسي للمدينة، «فالمقصود من وجود العالم وإيجاد الأشياء فيه شيئا فشيئا، أن يوجد الإنسان الذي هو خليفة الله في العالم.»[1] وهو ما يكرره بالحرف في **المظاهر الإلهية** (ص 171)، ولكنّه يحتفظ مع ذلك بالطابع المزدوج لعلي بن أبي طالب وفق التقليد الشيعي العام، معتبرا أن استخلافه إنما كان

> بنور المتابعة لمن استخلفه [...] حيث كان إماما للمؤمنين، وخليفة لرسول رب العالمين بنص من الله بحسب التابعية، كما يدل عليه أحاديث كثيرة، مثل قوله صلى الله عليه وآله: 'أنا وعلي من نور واحد' وقوله : 'لا تسبوا عليا فانه ممسوس بنور الله' ونظائر ذلك.[2]

ولذلك فمن الضروري أن تكون أكمل السياسات النبوية لجمعها بين وضع الشريعة الوازعة والهادية إلى أسباب دفع المفاسد، وبين التوجه نحو السعادة الأخرى.

ث – ويرتبط كل ذلك بوجوه الصلة بين النبوة والسياسة والشريعة أي «من جهة المبدأ والغاية والفعل والانفعال» كما جاء في **الشواهد الربوبية**[3]: فهناك في ذات الوقت اتصال وانفصال بين هذا الثالوث، إذ أنّ «نسبة النبوة إلى الشريعة كنسبة الروح إلى الجسد الذي فيه الروح، والسياسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه»[4]. وتبعا

(1) أسرار الآيات، مقدّمة محمد خواجوي ، انتشارات أبخمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، طهران، 1402 هـ، ص 106.

(2) تفسير القرآن، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، ايران، 1302 ه، ج 4، ص 38.

(3) في حين كان في **المبدأ والمعاد** (ص617) قد اكتفى بالإشارة إلى الفرق « من جهة الفعل والانفعال» لا غير.

(4) **المبدأ والمعاد، مصدر مذكور**، ص 424.

لذلك تكون الشريعة حركة مبدؤها نهاية السياسة، باعتبارها تحرك النفوس وتدفعها إلى طاعة الحق، في حين يكون مبدأ السياسة أفعال النفوس الجزئية المرتبطة بالاختيار وبالمصالح، أي بتدبير المعاش والمعاشرات. ولذلك فالسياسة لابد أن تطيع الشريعة في توجيهها نحو الكل انطولوجيا والفضيلة أخلاقيا. وتكون أفعال السياسة جزئية، في حين أن أفعال الشريعة كلية تامّة، والثانية تؤسس بالضرورة الأولى. أما من جهة الانفعال «فأمر الشريعة لازم لذات المأمور في حين أن أمر السياسة مفارق له».

ومن البيّن تبعا لذلك أن الشارع الأمثل لن يكون إلا نبيا –تماما مثلما ذهب الشيخ الرئيس –كما جاء من قبل - قائلا:

> وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه الى الشريعة. وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع والتي تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية والدعاوى الباطلة كلها[1].

ولكنّ الشيرازي يعود إلى ما قبل ابن سينا – أي إلى الفارابي – ليقترح صفات الرئيس الأول، دون أن يسميه نبيا، ولا أن يحشر نفسه رأسا في قضية الإمامة أوفي قضية الخلافة السياسية – كما جاء من قبل.

ث-ولذلك فهو يخصص في كتاب **المبدأ والمعاد** الباب الختامي[2]، لما يمكن أن يكون بديل الباب التقليدي حول الإمامة في كتب علم الكلام والفقه- ويقدم مجموعة فصول مقتضبة تؤسس للسياسات من خلال الوقوف عند ضرورة النبوة أولا، يليها فصل حول

(1) **أقسام العلوم العقلية** ، **مصدر مذكور**، ص 86.
(2) **المبدأ والمعاد**، **مصدر مذكور**، ص618-619 .

السياسات والرياسات، ثم ثالث خاص بصفات الرئيس الأول ورابع مكمل للثالث، قبل أن يضيف فصولا طريفة حول أسرار الشريعة ومنافع العبادات. أما في **الشواهد الربوبية**، فيخصص كل المشهد الخامس في النبوات والولايات مستعيدا ذات المضامين ولكنها بطريقة أكثر تنسيقا ومختلفة بعض الشيء. فقد ضمن الشاهد الأول مجموعة إشراقات تتعلق بأوصاف النبي وخصائصه، وأدرج ضمنها ما ورد في الفصول حول النبوة والسياسات وكذلك المتعلق بالرئيس الأول الذي يتوج الشاهد الأول. أما في الشاهد الثاني فعاد إلى ضرورة النبوة مجددا لتأسيس ضرورة الشريعة والعبادات والطقوس. ونحن نجد ثانيا أن الشيرازي يستعيد في **المبدأ والمعاد**[1] كما في **الشواهد الربوبية**[2] ما سماه الفارابي في الفصل الخامس عشر من **مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة** «اثنتي عشرة خصلة» للرئيس الأول، ويسميها «صفات الرئيس الأول»[3]، ولكننا نجد أنّ محتوى **الشواهد الربوبية** أكثر تنظيما ودقة وعبارته أحسن ترتيبا، وحجته أوضح؛ ولعل ذلك -زائد اعتبار الصيغة الجمهورية البينة **لكتاب المبدأ والمعاد**- من أسباب ميل الشرّاح إلى اعتباره من الكتابات المتأخرة للملاّ صدرا. وهو ما يمكن دعم إثباته في الجدول التالي الذي يورد ترتيب الصفات عند الفارابي -باعتباره الترتيب المعياري- ثم يليها ذلك في كتابي الشيرازي المذكورين:

---

(1) **الموضع ذاته.**
(2) **الشواهد الربوبية، مصدر مذكور**، ص 416-418.
(3) **نفسه** ص 416.

الشواهد الربوبية	المبدأ والمعاد	المدينة الفاضلة
1-«أن يكون جيد الفهم لكل ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل وعلى ماهوعليه، وكيف لا وهوفي غاية إشراق العقل ونورية النفس.»	1 – «[...] وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كالمتحدة بالعقل الفعال [...]. وهذا الإنسان يقف على كل فعل يبلغ به السعادة.»	1-«أن يكون تام الأعضاء قويها تؤاتيه أعضاؤه على الأعمال التي شأنها أن تكون بها، ومتى هم أن يعمل بعضو ما من أعضائه عملا يكون به وأتى عليه بسهولة.»
2-«أن يكون حفوظا لكل ما يفهمه ويحسه لا يكاد ينساه،وكيف لا ونفسه متصل باللوح المحفوظ.»	2 –«أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول لكل ما يعلمه وقدرة على جودة الإرشاد والهداية إلى السعادة وإلى الأعمال التي يبلغ بها السعادة وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الحرب.»	2-«أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له بفهمه على ما يقصده القائل وحسب الأمر في نفسه.»
3-«أن يكون صحيح الفطرة والطبيعة معتدل المزاج تام الخلقة قوي الآلات على الأعمال التي من شأنه أن يفعلها، وكيف لا والكمال الأوفى يفيض على المزاج الأتم.»	3-«أن يكون تام الأعضاء قويا مواتيا أعضاءه على الأعمال التي شأنها أن يكون بها.»	3-«أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراد ولما يسمعه ولما يدركه (و) في الجملة لا يكاد ينساه.»
4-«أن يكون حسن العبارة يوافيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة، وكيف لا وشأنه التعليم والإرشاد والهداية إلى طريق الخير للعباد.»	4-«أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل وعلى ماهو الأمر في نفسه.»	4-«أن يكون جيد الفطنة ذكيا إذا رأى على الشيء أدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.»

5-«أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما في ضميره إبانة تامة.»	5 -«أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ويحسه، لا يكاد ينساه.»	5-«أن يكون محبا للعلم والحكمة لا يؤلمه التأمل في المعقولات ولا يؤذيه الكد الذي يناله منها، وكيف لا والملائم للشيء ملذ إدراكه لأنه يتقوى به.»
6-«أن يكون محبا للتعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه.»	6-«أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما في ضميره إبانة تامة.»	6-«أن يكون بالطبع غير شره على الشهوات متجنبا بالطبع اللعب ومبغضا للذات النفسانية، وكيف لا وهي حجاب عن عالم النور ووصلة بعالم الغرور فيكون ممقوتا عند أهل الله ومجاوري عالم القدس.»
7-«أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله.»	7-«أن يكون محبا للتعلم والحكمة لا يؤلمه التأمل في المعقول ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه.»	7-«أن يكون كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه عن كل ما يشين ويضع من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها ويختار من كل جنس عقيلته ويجتنب عن سفاسف الأمور ويكره خداجها وسقطها، اللّهم إلا لرياضة النفس والاكتفاء بأيسر أمور هذه الدار وأخفها وذلك لأن في الأشرف مزيد قرب من العناية الأولى.»
8-«أن يكون بالطبع غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنبا بالطبع للعب مبغضا للذات الكائنة عن هذه.»	8-«أن يكون بالطبع غير شره على الشهوات متجنبا بالطبع للعب مبغضا للذات الكائنة الفاسدة.»	8-«أن يكون رؤوفا عطوفا على خلق الله أجمع لا يعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر ولا يعطل حدود الله من غير أن يهمه التجسس، وكيف لا وهو شاهد لسر الله في لوازم القدر.»

9-«أن يكون كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ويضع وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.»	9-«أن يكون كبير النفس محبا للكرامة يكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين ويضيع من الأمور ويسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.»	9-«أن يكون شجاع القلب غير خائف من الموت وكيف لا والآخرة خير له من الأولى فيكون قوي العزيمة على ما يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسورا مقدما عليه، لا ضعيف النفس».
10-«أن يكون الدرهم والدينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده.»	10-«أن يكون الدرهم والدينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده.»	10-«أن يكون جوادا لأنه عارف بأن خزائن رحمة الله 'تبيد ولا تنقص'».
11-«أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله، مبغضا للجور والظلم وأهلهما، يعطي النصفة من نفسه ومن غيره ويحث عليها، ويرثى لمن حل به الجور مؤاتيا لكل ما يراه حسنا جميلا عدلا غير صعب القياد ولا جموحا ولا لجوجا إن دعي إلى العدل بل صعب القياد إن دعي إلى الجور والى القبح في الجملة.»	11-«أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله، ومبغضا للجور والظلم وأهلهما، يعطي النصف من أهله ومن غيره، ويحث عليه، ويؤتي لمن حل به الجور مؤاتيا لكل ما يراه حسنا جميلا عدلا، غير صعب القياد ولا جموح ولا لجوج إن دعا إلى العدل وصعب الانقياد إذا دعي إلى الجور والى القبح بوجه.	11-«أن يكون أهش خلق الله إذا خلى بربه لأنه عارف بالحق وهو أجل الموجودات بهجة وبهاء» .
12-«أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جسورا عليه مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس.»	12- «أن يكون غير جموح ولا لجوج، سلس القياد إذا دعي إلى العدل، صعب القياد إذا دعي إلى الجور أوالقبيح.»	12-«أن يكون غير جموح ولا لجوج، سلس القياد إذا دعي إلى العدل، صعب القياد إذا دعي إلى الجور أوالقبيح.»

وتبعا لذلك فإننا عندما نقابل النصوص الثلاثة نرصد ما يلي:

أولى الخصال عند الفارابي وهي الصفة الثالثة في المبدأ والمعاد، وهي كذلك الصفة الثالثة في **الشواهد الربوبية**. أما الخصلة الثانية عند الفارابي فهي الرابعة في **المبدأ والمعاد** والأولى في **الشواهد الربوبية**. أما الخصلة الثالثة عند الفارابي فهي الخامسة في **المبدأ والمعاد**، والثانية في **الشواهد الربوبية**. ورابعة الخصال عند الفارابي غائبة في **المبدأ والمعاد**، كما في **الشواهد الربوبية**. وخامسة الخصال عند الفارابي هي السادسة في **المبدأ والمعاد**، والرابعة في **الشواهد الربوبية**. والسادسة عند الفارابي هي السابعة في **المبدأ والمعاد**، والخامسة في **الشواهد الربوبية**. والسابعة عند الفارابي أن يكون «محبا للصدق ومبغضا للكذب» وهي غائبة عند الشيرازي. والثامنة عند الفارابي هي الثامنة في **المبدأ والمعاد**، والسادسة في **الشواهد الربوبية**. والتاسعة عند الفارابي هي التاسعة في **المبدأ والمعاد**، والسابعة في **الشواهد الربوبية**. والعاشرة عند الفارابي هي العاشرة في **المبدأ والمعاد**، والعاشرة في **الشواهد الربوبية**. والحادية عشر عند الفارابي هي الحادية عشر في **المبدأ والمعاد**، ولا وجود لها إلا جزئيا في الثانية عشر في **الشواهد الربوبية**. والأخيرة عند الفارابي هي الأخيرة أيضا في **المبدأ والمعاد**، وشبيهتها جزئيا الأخيرة في **الشواهد الربوبية**.

ولا بد أن نضيف في الآخر أن وظيفة الجهاد التي لا توجد إلا عامة في **الآراء** الذي يكتفي بوضع شرطا أخيرا «قوة العزيمة» -كما جاء سابقا-، ولكنّها واضحة ودقيقة في **فصول منتزعة**، لأن شرائط الرئاسة الأولى هي ستّة: «الحكمة والتعقل التام وجودة التخييل والقدرة على الجهاد ببدنه، وألا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة

الأشياء الجهادية»»[1] ونجدها باهتة في موضعي الشيرازي موضوع المقارنة، فتوجد في اشارة عابرة في الشرط الثاني في **المبدأ والمعاد**: «وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الحرب»، وهي موجودة على نحو آخر في **شواهد الربوبية** عند الكلام عن مهام واضع الشريعة: «وأما جهاد الكفار وقتالهم فدفعا لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب الديانة والمعيشة اللتين بهما الوصول إلى الله».[2] وهو ما يعني بلغة معاصرة الحرب الدفاعية لا الحرب الهجومية.

والنتيجة العامة هي أنّ كتاب **المبدأ والمعاد** أقرب إلى الفارابي فهو يتضمن عشر صفات من اثنتي عشر خصلة، والفرق هو في الصفة الأولى والثانية اللتين يستعيرهما الشيرازي من **كتاب الآراء** دون أن تكونا عند المعلم الأول من الخصال، نعني أن يكون الرئيس الأول «في أكمل المراتب الإنسانية» أولا وأن «يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة»[3]. أما **الشواهد الربوبية** فيلغي الشرط البيولوجي الأول عند الفارابي، ويضيف صفة «الرأفة والعطف» (وهي الثامنة عنده) وصفة «الهشاشة» الانطولوجية (وهي الحادية عشر)، وذلك الإسقاط وهذه الإضافة تجعلان النص أقرب إلى الحكمة والعرفان منه إلى مجرد الرياسة السياسية الفارابية التي احتفظ بها نص **المبدأ والمعاد**: ربّ تعديل يعاضده اتباع ابن سينا في اعتباره -في كتاب **الشفاء** الذي

(1) الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري النجار، بيروت، 1971، ص 66. ويرتبط بذلك تأكيد هذا الكتاب على وجود صنف الجند «المجاهدين» بين أصناف المدينة: «المجاهدون المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعدّ فيهم» (نفسه).

(2) **الشواهد الربوبية**، ص 363.

(3) **المبدأ والمعاد، مصدر مذكور**، ص 480.

درسه الشيرازي طويلا كما يقول في بعض نصوصه، **والإشارات** التي يحيل عليها صراحة-، العبادات من ضمن السياسات، منتقلا من سياسات هلينية ترتبط حصريا بالسلطان السياسي، إلى سياسات يتداخل فيها الديني بالأخلاقي بالتصوفي، تماما مثل «الحكمة الجديدة» التي «اندمجت فيه[ا] العلوم التأليهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه[ا] الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية»[1]: مما يعني الخروج من التقليد الهليني المشائي والعربي ويطرح مسألة مآلات الفلسفة العربية الكلاسيكية عموما لا مجرد تطور الفلسفة في المشرق الإسلامي في القرن السابع عشر الميلادي.

(3)

ونظنّ أنّ الأمر لا يختلف كثيرا عن حال الجدال المتعلق بطبيعة الفلسفة العربية الكلاسيكية بالإضافة إلى المرجعية الهلينية: فإذا كان مما لا يجادل فيه أن النظر الفلسفي في السياسات انحصر الى حد كبير بعد ابن رشد- اذا لم نعتبر ابن خلدون فيلسوفا صناعيا؛ فان ما سبق بصدد منزلة الشيرازي بالإضافة الى الفارابي وابن سينا مثلا، إنّما يدفع في تقديرنا، إلى تنقيح هذا الحكم/التأريخ لمآلات الفلسفة السياسية في الإسلام. والنتيجة العامة التي يمكن أن نتوصل إليها هي أن الشيرازي قد بيأ العناصر العقلانية السياسية الواردة من الإغريق بتسويغها تسويغا دينيا وإشراقيا، سواء تعلق الأمر بمبحث السعادة أو بتقسيم العمل الاجتماعي أو بالرئاسة الأولى أو بمنزلة الإنسان في هذا الكون؛ وأضاف العبادات فجعلها جزءا من سياسة الوجود قد أضيف الى سياسة المعاش والمعاشرات؛ وهو في ذلك إنما ألف بين

(1) **الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر مذكور، ج1، صص 23.

عناصر سينوية وأخرى فارابية ذات مراجع هلينية واضحة : فهو قد عاد الى الفارابي لاستئناف مسألة المدينة الفاضلة باعتبار أنها مرحلة من مراحل الأسفار الأربعة، ألم يقل في نهاية مقدمة **الحكمة المتعالية** ملخّصا كل مشروعه في ضرب من تدبير سياسة الوجود عموما على نحو سينوي جليّ لا مجرد سياسة معاشرات الناس المدنية :

> واعلم أن للسالك من العرفاء اسفارا أربعة: أحدها السفر من الخلق الى الحق. وثانيها السفر بالحق في الحق. والسفر الثالث يقابل الأول من الحق الى الخلق بالحق. والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق.[1]

ونحن نجد في ذلك ما يسوّغ العودة بالتدبّر إلى ما المحنا اليه في بداية الورقة مما يمكن أن يكون مآل الفلسفة السياسية، بل والفلسفة عموما في الإسلام: فإذا نظرنا الى ذلك الاستشكال في وضعه النظري والتاريخي، فإننا لنجد بعض الوجاهة في توصيف المرحوم محسن مهدي لذلك عند الكلام عن تطور «الحكمة الجديدة» في اصفهان خلال القرن السابع عشر كما يلي:

> كانت «الحكمة الجديدة» مصابة بخلل أساسي جراء اهمالها القاتل والمميت للنواحي السياسية والاجتماعية للمجتمع. لم يول مير داماد ولا ملا صدرا أي اهتمام بما يتعلق بالمسلمين كجماعة أو كمجتمع له ترتيباته وتنظيماته السياسية، كما أنهما لم يتطرقا الى أي ذكر لعلاقة أبناء هذا المجتمع الإسلامي بملوكهم، أو ردة فعلهم تجاه القضايا والمشاكل المتأتية عن الاجراءات الاصلاحية. لقد أرادا نشر المبادئ الاصلاحية في المجتمع بشكل غير منطقي ولاعقلاني، وذلك بجعل كل فرد طالبا في نظام «الحكمة الجديدة»، وان يضطلع في المجتمع الذي يعيش فيه

---

(1) **الأسفار العقلية الأربعة، مصدر مذكور**، ج 1، ص 21.

بدور ووظيفة مشابهين لدور الفيلسوف ووظيفته.[1]

نقول «بعض الوجاهة» لأننا نجد في حكم مهدي –وشتراوس كذلك وإن بطريقة غير بيّنة – قبولا بمركزية العالم القديم والوسيط كما قد بنتها النظرة المركزية الحديثة : رب مركزية قوامها التأكيد على مركزية تعقل الشرع في النظر إلى السياسة، وهي اشكالية إسلامية يهودية بامتياز، وسكولاستيكية بقدر أقلّ؛ ثم التركيز على صلة الفلسفة السياسية ضرورة عند التفكير في السلطة؛ وأخيرا اعتبار الانتقال الشرقي الى «الحكمة الجديدة» تدهورا للفلسفة السياسية عوض اعتبارها خيارا آخر مختلفا عن الخيار الذي اختاره الغرب الحديث منذ ميكيافلي كما هو معلوم، الذي يتبوأ في هذا المنظور منزلة المنعرج التاريخيّ الكوني، في حين اعتبر الخيار الشرقي من هكذا منظور أيضا «غير منطقي [بل] ولاعقلاني»: وهو ما قد رفضته القراءة الشرقية التي برزت في أعمال هنري كوربان ومن حذا حذوه كما هو معلوم[2]. هذا ما ينفتح على مشاكل نظرية وعملية راهنة[3]، تتخطى مناط هذه الورقة لأنه يتعلق بمشروع نقد النزعة الكولونيالية في كتابة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية، والحكمة الشرقية معا على نحو غير مركزي غربيّ، لا يركز على الأرسطية تبعا للتأريخ الأوربي اللاحق؛ ولا يقبل بالمعنى الناقد له على ذات الأرضية، وإن على نحو معكوس.

---

(1) محسن مهدي، «التقليد العقلاني في الإسلام»، ضمن فرهاد دفتري (محرر)، **التقاليد الذهنية في الإسلام**، ترجمه [عن الانقليزية] ناصح ميرزا دار الساقي – بيروت، لندن، 2004 ، ص 102 - 103 (ترجمة معدلة ، ص.م).

(2) Henri Corbin, *En Islam iranien*, T. 1-4, Paris, 1972-1973 ; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al Shirazi)*, State University of New York Press, Albany, 1975; Christian Jambet, *Qu'est ce que la philosophie islamique ?*, Paris, 2011.

(3) Dimitri Gutas, «The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century : An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy», in *British Journal of Middle East Studies*, 29/2002, p. 5-25.

الترابط بين أبعاد طبيعة المادة من وجهتي نظر ملاّصدرا وآينشتاين والنتائج المترتبة عليه

أ. مهدي دهباشى

ملخص :

قامت الفيزياء الكلاسيكية على نظريتين : الأولى رؤية الفضاء ذي أبعاد ثلاثة مستقلة عن الأجسام المادية والتابعة للهندسة الاقليديسية، والثانية رؤية الزمان بمثابة بعد منفصل، وهو كذلک مطلق وله بشكل او بآخر تيار متناسق ومستقلّ عن هذا العالم المادي. وقد ترسّخت هذه الرؤية عن الفضاء والزمان فى أذهان العلماء والفلاسفة الغربيين الى حد اعتبروا فيه هذين المفهومين حقيقة وخاصّة من خواصّ الطبيعة لا يعرض لها الشکّ ابدا.

ترك هذا التفكير أثره في الفلسفة والعلوم الغربيّة حتى القرون الأخيرة، بحيث وظفت هندسة اقليدس فى التعبير عن ماهية الفضاء وتبيينها طيلة اكثر من الفي سنة. وهناك رؤيتان ثوريّتان فى الزمان إحداهما فى الشرق الإسلامي والأخرى فى الغرب، وأحدثتا تحوّلا كبيرا وملحوظا فى نظريّة الزمان. الأولى لملاّ صدرا والثانية لأينشتاين. وملاّ صدرا هو أوّل من طرح نظريّة الترابط والتلازم من جانب، وربطها بالحركة من جانب آخر. كما أنّه سبق أينشتاين فى تعريف الزمان بأنّه البعد الرابع، وهو أوّل من أوجد حلقة الربط بين الفضاء والزمان والحركة فى عالم الطبيعة، وتناول بيان ربطها فى نظامه الفلسفي، يعني الحكمة المتعالية. وبما أنّ الاحداث الطبيعيّة المتّصلة واقعة فى حركة مستمرّة فإنّ فواصلها الزمانية والمكانيّة تكون دائما فى حالة تغيير بحيث تنتهى إلى نسبيّة الزمان والمكان. والزمان أيضا يتبع الحركة فى السرعة والبطء ويتعدّد الزمان بتعدّد الحركات.

مقدمة :

تعود خلفيّة البحث حول المادّة وأبعادها وأجزائها إلى الفلاسفة قبل سقراط بالطبع، فإنّ هؤلاء الفلاسفة مثل أمبدوكلس وأناكساغوراس لم يميّزوا في تحليلاتهم حول المادّة بين وجهات النظر العلميّة والفلسفيّة. ولهذا السبب لم يتّفقوا مع بعضهم البعض في تعريف المادّة. لذلك وإلى الآن لم يتمّ منهجة العلم والفلسفة، حتّى أنّهم لم يروا أنّ هناك فرقاً بين الروح والمادة. ولهذا السبب نسب أمبدوكلس قوتي اللطف والنفرة إلى العناصر المادّية الأربعة. يقول بورنت

> ما يثير الدهشة هو أنّ هؤلاء أصحاب المذاهب المادّيّة، هم أوّل الناس الذين اعترفوا بالأشياء التي لا تحوي أيّ مضمون على أنّها واقعيّة[1].

اعتقد اليونانيون أن هناك هندسة في الطبيعة نفسها والسماء مكان لعرض الأشكال الهندسية الكاملة. وكانوا يعتقدون أن النظريات الرياضية تعبير عن الحقائق الأساسية والأبدية للعالم الحقيقي والآثار الهندسية دلالة على الجمال المطلق. لذلك، فإنّ الأجرام السماوية يجب أن تتحرك في مسارات دائرية. واستمرّ تأثير هذه الطريقة في التفكير في الفلسفة الغربية والعلم حتى القرون الآخيرة، حيث اعتمد على الهندسة الإقليديسية لمدة تزيد على 2000 سنة في تفسير طبيعة الفضاء وتوضيحها. وبعد قليل تبدّل علم الفيزياء عند أفلاطون إلى الهندسة، وأيضاً تبدل الفيزياء عند فيثاغورس إلى علم الرياضيات. واعتبر أرسطو الزمان والمكان أعراضا من الطبيعة وجعلها فى مقوله الكمّ. واعتبر بعض العلماء الزمان فرضية تنشأ عن حركة الحوادث. واعتبر البعض أنّ

---

(1) وال، جان، **دراسة حول ما بعد الطبيعة**، ترجمة: يحيي مهدوي، تهران: شركة دار نشر خوارزمي المساهمة، 1375، ص 275.

الزمان ذو وجود حقيقي. وفصل أفلاطون بين الزمان والأشياء واعتبره مستقلاً. وفي النهاية عرّف أرسطو الزمان بمقدار الحركات. وافترض البعض أنّ الزمان أمر نسبي حيث اعتبر أبو بركات البغدادي أن الزمان هو نفسه مقدار الوجود وبالتالي فإنّ زمان كل موجود يقاس بالنسبة الى وجوده. وأيضاً ملاّ صدرا الذي اعتبر الزمان مقدارا للحركة الجوهرية والذاتية للموجودات.

وبالاستعراض الكلي لتطور النظريات المطروحة في المذاهب الفلسفية والعلمية في الغرب والشرق حول الزمان سنشاهد ثورتين احداهما وقعت في الشرق الإسلامي، والأخرى في الغرب، وتمثّل كل واحدة منهما تحوّلا وتطوّرا يثيران الاهتمام في نظرية الزمان. الأولى هي التي طرحها ملاّ صدرا في الشرق، والثانية هي التي طرحها آينشتاين في الغرب. حيث طرح آينشتاين نظريّته في القرن العشرين بينما كان ملاّ صدرا قد طرح نظريته قبل ثلاثة قرون.

يعتبر ملاّ صدرا أوّل من طرح فكرة ارتباط الزمان والمكان. ومن جهة أخرى طرح فكرة ارتباط الزمان والمكان بالحركة. وكان السبّاق إلى تعريف الزمان على أنه بعد رابع قبل آينشتاين. وفي الواقع هو العالم الأوّل الذي أشار إلى ترابط الفضاء والزمان والحركة في عالم الطبيعة. وكان ذلك قبل نظرية آينشتاين بمدة طويلة. وقام بتحليل الرابطة بين هذه الأمور الثلاثة من خلال كتابته الفلسفية. كما أنّ صدر المتألهين اعتبر، مثل شيخ الإشراق، الحركة أصل الزمان والزمان تابعا له .وبالإضافة إلى ذلك لم يقل أحد من الفلاسفة الإسلاميّين باستقلالية أحد هذين الأمرين وأصالتهما، أي الزمان والحركة.

فالزمان متّصل الهوية وليس له حدّ بالفعل فى «آن»، حيث أن وجودي الزمان والحركة لازم وملزوم بالقوة ولا يتحقق أحدهما بدون الآخر. والحركة والزمان والمقولة موجودات ثلاث في وجود واحد. وللطبيعة امتدادان ومقداران: أحدهما الامتداد التدريجي للزمان، والآخر الامتداد الدفعي المكاني للفضاء، حيث يصبح الفضاء والزمان متّحدين وجوداً ومنفصلين عقلاً.

وكانت الفيزياء الكلاسيكية قد بُنيت على نظريّتين، الأولى: أنّ الفضاء ثلاثيّ الأبعاد ومطلق ومستقلّعن العالم المادي ويتبع محتواها الهندسة الإقليديسية، والأخرى أنّ الزمان الذي اعتبر بعداً منفصلاً، ذو رقابة في التدفق وأيضاً مستقلّ عن الأشياء المادية.

وقد امتدت جذور هذه النظريات في عقول فلاسفة الغرب وعلمائه لتشكل لديهم حقيقة من حقائق الطبيعة غير قابلة للنقاش. ولكن آينشتاين أيقظ العلماء ونبّههم إلى أن الهندسة ليست جزءاً من الطبيعة بل هي من صنع الفكر والتفكير، وما ينتج عنه يقوم الذهن بتطبيقه على الطبيعة. وبهذا الفكر استخلص آينشتاين نظريته في النسبيّة، واستنتج أن مقاييس الزمان والمكان نسبية والأدوات المختصة بمقياس الفضاء-الزمان ليست مستقلة ولا تحوي كل المعاني الواقعية أيضاً. وفي الفيزياء النسبية، نحن مطلقاً لا نستطيع الحديث عن الفضاء بدون الإشارة للزمن. واستطاع ملاّ صدرا أيضاً استخلاص امتداد الزمان من امتداد الحركة الجوهريّة للطبيعة وجريانها.

ولذلك فإنّ آينشتاين، كما ملاّ صدرا، اعتبر تفكيك الامتداد الزماني والمكاني غير ممكن، وكان هو الشخص الأول بعد ملاّ صدرا الذي اعتبر الزمان البعد الرابع للطبيعة. ولأنّ الحوادث الطبيعية مرتبطة

ودائماً في حال من الحركة فإن الفواصل الزمانية والمكانية لها تتغير دائماً، مما يؤدي إلى نسبية الزمان والمكان. وأيضاً فالزمان تابع لسرعة الحركة وبطئها. وفي النتيجة فإنّه بتعداد الحركات سنمتلك أزمنة.

1-ترابط الحركة والزمان والمكان :

بما أنّ ملاّ صدرا اعتمد على أساس أصالة الوجود والتشكيك في مراتبه كأساس لكل المباحث والتحاليل المتعلقة بالكون فإنّ فروع هذه المباحث وما ينتج عنها تكون بالضرورة غير مستثناة من هذه القاعدة، وعلى هذا فإنّ الحقيقة القابلة لجعل البسيط تنحصر في الوجود في كل مراتبه[1].

ولذلك فإن رابطة القابل والمقبول في الحركة الجوهريّة متفاوتة من الناحية العقلية فقط، وإلاّ فإنّه من الناحية العينية والخارجية ليس هنالك قابل ومقبول مستقلّ ومتفاوت، فإن القابل والمادة يتبعان المقبول. وبذلك إن كانت الصورة حادثة فإن المقبول حادث أيضاً، وفي حال كونه قديما فإنّ الآخر قديم أيضاً[2]. وعندما تكون الصورة متجدّدة بالذات وهي ذات طبيعة العالم، فإن المادّة تتجدّد بالتبعية لها ولا تأخذ حكماً مستقلاً. وفي النهاية تعود كل الاتجاهات والقابليات والاستعدادات إلى المادة الأولى، حيث يمتزج العدم[3] والوجود معاً. ومعناه أنّ للذات وجودا ويتجرد العدم من طبيعة ذاتها. فإن الصورة السابقة تفتقد بالقوة

(1) ملاّ صدرا (صدرالدين شيرازي)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء الثالث من السفر الأول، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1383، ص 139.

(2) **نفس المرجع**، ص 91.

(3) المقصود من العدم هنا، هوالعدم النسبي، والغرض من هذا العدم قوّة خالصة ومادّة أولى، لأنّ عالما صنع انتاج هذه المادة. وقد عبّر عنها وفسّرها الصوفيّة وعلماء الدين بحذو وجود الله سبحانه وتعالى بالعدم، الذى فى بيانهم كخزانة صنع الله تعالى سبحانه.

إلى الصورة التالية والصورة التالية تفتقد إلى الصورة الأولى. ومن جهة أخرى فإنّ المراحل التالية مبنية على المراحل السابقة، وبطريقة معينة تجد هذه الصور مع بعضها البعض ارتباطا معيّنا.

وقد أشرنا إلى أن بكلّ طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه، وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج إلى مادة ولا استعداد وحركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي. ولها شؤون وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال، وهي بوحدتها الاتصالية لازمة لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله. وإذا نظرت إلى تكثر شؤونها المتعاقبة وجدت كلّ واحدة منها في زمان وحين، وبهذا الاعتبار تحتاج إلى قابل مستعدّ يتقدم عليها زماناً، وذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عدمي غير مفتقر إلى علة معينة، بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة، أية صورة مطلقة كانت، تكون القوة قوة لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات... وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقتها وتبطل هي أيضاً بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال التجدّدي[1]. ولهذا البحث في كلمات صدرا[2] نتيجتان:

المادّة الاولى هي نفسها عدمية الذات وعين القوة المحض، حيث أن المادة بأيّة صورة كانت هي نفسها منشأ التجدد للصورة التالية (وبذلك يتوسع العالم المادي. وهي تحتوي في شعاعها على الاستعداد والقابلية الذاتية التي أودعت من قبل الحق في ذات المادة).

والمادة الأولى بناء على ضعف وجودها وقوة وجودها المطلقة مستعدة لحدوث كل شيء. وسبب هذا أنه لكل مرتبة من مراتب

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 137 و138.
(2) **نفس المرجع**، ص 91.

الوجود للمادة استعداد وإمكان نسبيّ، وعلى هذا النحو، تتشكّل المادة صورة بالقوة حسب الشروط والعوامل لكل مرتبة لا يمكن أن تؤدي إلى ظهور جميع الاستعدادات. ولذلك فالمادة المحضة من جهة عدم إمكان تحديدها بصورة، قابلة للتبديل لأيّة صورة، ولكن حسب الشروط والمقتضيات تحدّ بصورة معينة. وبعبارة أخرى تتحول من حالة الجنس الغير المعيّن إلى الحالة النوعيّة المحدّدة في مجال الصيرورة. مثال مادة القمح التي تمتلك الاستعداد لأيّة صورة، وكذلك نطفة الإنسان. ولكن صورة الانسان والقمح تمّ تحديد هذين الاثنين بصفات ومميزات خاصة من بين جميع استعداداتها اللامتناهية. وهذا معناه أن طريق تكوين القمح والإنسان فتح للإنسان بيتاً وأغلق الأبواب الأخرى، وبصورة نسبية أصبح محدوداً. وبناء على ذلك فإنّه كلما كان المخلوق ضعيفاً وجودياً كانت احتمالات وإمكانات صيرورته أشدّ.

وعالم الطبيعة الذي يشكل جهة خاصة من الوجود، له صورة واحدة متّصلة ذات إمكانات متنوّعة، وعلى هذا النحو يمكن تجريده من الإمكانات والانعدامات النسبية. ومن الناحية الفيزيائيّة، وطبق نظريّة ملاّ صدرا، فإنّ وجود المادّة الأولي يحوي في ذاتها بالقوة كل الطاقة للتحول والتطور، ولكن بقبولها لصورة ما يصبح تحوّلها إلى مادّة أخرى محدوداً ومتعيّنا نسبيّاً. هناك في العالم الطبيعي[1] نوعان من الكثرة، أحدهما كثرة القابل والمقبول والمادّة والصورة، وكما بينّا سابقاً، فهذا النوع من الكثرة والتنوّع هو من الناحية العقليّة، وإلاّ فإنّ المادّة بسبب الحركة الذاتيّة ليس لها أي حكم، وبنفسها تدور في حالة من عدم التعيّن. والآخر الكثرة

(1) **نفس المرجع**، ص 93.

الطوليّة كما نقول، فإنّ الموجود في البداية نطفة ثم علقة فمضغة، ومن ثمّ تتحوّل إلى إنسان. وهل هذه الصور تعبر عن الكثرة أم هي حاصل التحليل الذهني؟ في الحقيقة، بناء على الحكمة الصدراويّة، فإنّ هذه المراتب حقيقيّة متّصلة ذات مراتب، وبناء على الحركة الجوهريّة، فإنّه لبْس بعد لبْس وليس خلعا ولبسا.

> فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زمانيّ مستمرّ باعتبار ومتّصل تدريجيّ باعتبار وله حدود كذلك... فإن كلاًّ منهما متّصل واحد زمانيّ، والمتّصل الواحد له وجود واحد[1].

في أي حال وطبقاً لفلسفة صدرا المتعالية، كلّما كان هناك رأي في وجود شيء، بشكل تلقائيّ، فإنّ هذا الرأي يكون الوحدة، وإذا كان لدينا رأي في الماهيات، والتي هي أمور اعتباريّة، فتكون كثرة. لكن هذه الكثرات الماهويّة جميعها اعتباريّة، وإلاّ فإنّ جميع هذه الأشكال ما هي إلا مراتب لوجود واحد.

كما للعالم، مادّة واحدة وشكل واحد، والمادّة حقيقة لا تنفكّ عن الشكل، في عالم الطبيعة أيضاً ليست استثناء عن الحركة الجوهريّة للوجود. على الرغم من وجود حركات جوهريّة بعدد الأشخاص والأنواع، فإنّ تمام هذه الحركات والمراتب لها حركة واحدة وكلّ هذه الأنواع والأشخاص مراتب لحقيقة واحدة[2].

يعتبر ملاّ صدرا أنّ اختلاف الأجسام ناشئ عن الاختلاف في مراتب الجسم، وكذلك اختلاف الأجسام ناشئ عن اختلاف الحركات. في الواقع، كلّ الأجسام في العالم حقيقة واحدة، لأنّ الجسم حقيقة

(1) نفس المرجع، ص 97.
(2) نفس المرجع، ص 97.

واحدة متّصلة، وكذلك مراتبها مثل الزمان لها تقدّم وتأخّر ذاتيّان، وبعبارة أخرى الحركة الجوهريّة مثل الزمان ذات تقدّم وتأخّر ذاتيّان وكذلك الزمان ليس بخارج عن هذه المراتب.

كلّ مرتبة من المراتب الجوهريّة تحتلّ مرتبة من الزمان حيث تكون مقوّمة بذاتها. ولا يقبل ملاّ صدرا رأي الأشخاص الذين يعتبرون الحركة أمرا زائدا على الأشياء ومستقلّة عنها، بل يعتبر الحركة أمرا نسبيّا[1]، ومعنى النسبيّ أنّنا لا نستطيع أن نفرض استقلاليّة الحركة عن الأشياء.

وقد اعتقد القدماء أنّ الزمن هو مقدار الحركة والحركة عارضة للأجسام، بينما اعتبر ملاّ صدرا الحركة وجهًا من الوجود والزمن وجهًا ضعيفا للوجود أيضاً. وبالتالي فقد اعتبر طبيعة المادّة ذات تقدّم وتأخّر ذاتيّيْن بسبب تبعيّة الزمان للحركة. وكذلك الأمر في الحالة التي يكون فيها الجسم مبهما وغير معين، نعتبره جسما طبيعيّا. وإذا تعيّن فإنّا نسمّيه جسما تعليميّا. وفي حين أنّ لهتين الحالتين حقيقة واحدة ظاهراً إلا أنّه في مقام العقل والذهن لها تعبيران واعتباران. وكذلك الحركة الجوهريّة، في حال نظرنا إليها بدون مقدار وتعيّنها في وقت خاص ومقدار معيّن نطلق عليها اسم الحركة، وفي حين كانت نظرتنا بالإضافة إلى الكمّية والتناهي أو عدم التناهي، وفي النهاية مع تعيين خاصّ نطلق عليها اسم الزمان، وفي حين أنّ لهاتين الحالتين حقيقة واحدة ظاهراً، إلا أنه في مقام العقل والذهن لها تعبيران واعتباران. وبهذا، يطلق على التقدّم والتأخّر في البداية الحركة الجوهريّة، ومن ثمّ يرتبط بالزمن، ذلك لأنّ الزمان تابع

(1) مطهري، مرتضي، **الحركة والزمان في الفلسفة الإسلاميّة**، مجلد 3، دار نشر حكمت، تهران 1375، ص 112.

للحركة الجوهريّة، وبالتالي فإنّ تقدّمه وتأخّره أيضاً تابع لها[1]. وبالتالي، وبناء على نظر ملاّ صدرا، فإنّ الزمان مقدار الحركة الجوهريّة.

فللطبيعة امتدادان ولها مقداران: أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهميّ في مقام التصوّر إلى متقدّم ومتأخر زمانيّين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين. ونسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعيّن إلى المبهم، وهما متّحدان في الوجود، متغايران عقليّا فى الاعتبار..! وليس اتّصال الزمان وامتداده بزائد على الاتّصال التدريجي للطبيعة المتجددة بنفسها.

> فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه وحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد المكاني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرميّة ذات الامتداد المكاني.[2]

وكيفيّة الزمان بالنسبة الى الصورة الطبيعيّة ذات الامتداد الزماني ككيفية المقدار التعليمي بالمقايسة مع الصورة المادّيّة ذات الامتداد المكاني. وبقليل من التأمّل في ماهية الزمان ندرك أنّه لا اعتبار له إلاّ في العقل[3]. وأيضاً ليس عروضه على المعروض على أساس الوجود الواقعي والعيني استقلاليّة مثل السواد والحرارة التى هي صفات خارجية. بل إنّ الزمان حسب ماهيته بالاعتبار الذهني يعود بالتحليل إلى معروضه أي الحركة، والحركة كذلك في مقام الاعتبار فهي عارض للطبيعة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن الطبيعة والمادة والعارض والمعروض تعبيرات عقلية، وإلاّ فإن نظر ملاّ صدرا هو أنه لا يعبر عن الطبيعة الخارجية والمادة الواقعية إلا بالحركة الجوهرية المستمرة وسيلان

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 140.
(2) **نفس المرجع**، ص 140 و141.
(3) **نفس المرجع**، ج 3، ص 141.

المادة [1]. وعلى هذا النحو يقول ملاّ صدرا: الحركة والزمان في مقام التحليل الذهني من عوارض طبيعة المادّة ولا يتغايران ولا يتأخّران عنها ويشكّلان موجودا واحدا في العالم الخارجي. وليس للزمان في العالم الخارجي واقعيّة من دون الحركة. ونسبة العارض والمعروض على أساس العقل لا غير، وكذلك رابطة الزمان والحركة حيث لا وجود مستقلّ لها في العالم الخارجي. والتجدّد والانقضاء والحداثة والاستمرار بجهة التجدد الذاتي أمور متلازمة مع الحركة قابلة للتصوير في مقام الذهن فقط.

«فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما أنّ الزمان شخص روحه الدهر والدهر شخص روحه السرمد.»[2] يتعجّب الحكيم صدر المتأهلين من الذين يجعلون للزمان هوية متجدّدة ومستقلّة: «والعجب من القوم كيف قرّروا أن للزمان هويّة متجدّدة.»[3]

ويبرر قولهم بأنّه لا بدّ من أنّ مرادهم هو أنّ ماهية الحركة عبارة عن ماهية تجدّد وانقضاء الشيء وتصوّر زمان مقداره، وعلى هذا فقد قال صاحب كتاب التلويحات «إنّ الحركة من حيث تقدّرها عين الزمان»[4]. والحركة من حيث الكمّيّة والمقدار مثل الزمان.

2-ماهيّة الزمان :

يختلف ملاّ صدرا مع سابقيه من الحكماء حول الزمان في أنّهم اعتبروا الزمان مقدار الحركة الوضعيّة للفلك، أمّا ملاّ صدرا فيعرّف الزمان على أنّه مقدار الحركة الجوهريّة، مع إضافة التوضيح التالي وهو

(1) نفس المرجع، ص147.
(2) نفس المرجع، ص 97.
(3) نفس المرجع، ص 141.
(4) نفس المرجع، ص 141.

أنّ الجوهر والحركة كما ذكرنا سابقاً ليسا بأمرين مستقلّيْن، بل إنّ الزمان هو مقدار نفس الحركة الجسمانيّة التي تشكّل في ذاتها عين الحركة.

وهذا هو الجوهر الجسماني الدائم الحركة بذاته، وذلك يتحوّل من القوّة إلى الفعل. في حال اعتبرنا امتداده مبهما وغير معين، نطلق عليه اسم «الحركة». وعندما نفترض أن امتداده معين يصبح اسمه «الزمان».

وبهذا فإنّ لطبيعة المادّة بعدين وامتدادين، أحدهما زماني والآخر مكاني. وبما أنّ هذين الامتدادين مرتبطان بحقيقة واحدة، فلا يمكن الفصل بينهما. وهذا ما يطلق عليه في علم الفيزياء الحديث «التركيب المتلازم»، يعنى الزماني والمكاني.

وقد رأى الحكماء القدامى أنّ الزمان هو مقدار الحركة، الحركة العرضيّة حيث اعتبروها ظاهرة خاصّة في مقابل الأشياء. ولكن بالنسبة لملاّ صدرا فوجهة نظره هي أنّ الزمان هو مقدار الحركة الجوهرية مما يعني أنّ الحركة الجوهرية الذاتيّة هي طبيعة المادة. وبهذا نستطيع أن نقول إنّ مكانة ملاّ صدرا ممتازة عن الحكماء القدامى في بحث أبعاد المادّة أي الحركة والزمان.

> فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيّيْن كما أنّ الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة.[1]

والظواهر الزمانية إمّا جوهريّة وإما عرضية، ويشكل كلّ منها في الحالتين مع الزمان مقدار الحركة الجوهريّة، ولا نستطيع تعريف وقائع العالم المادي بدون الزمان أو تعريف الزمان بدون الحركة.

---

(1) نفس المرجع، ص 140.

ذلك أنّ الزمان هو ذات الأشياء وغير قابل للانفكاك عنها، وعندما توجد الحركة والصيرورة يطرح اسم الزمان معها، وبالتالي لا تقع واقعة فيزيائية ومادية خارج إطار هذين الامتدادين، أي الزماني والمكاني. وفي تمام الظواهر فالحركة عين ذاتها والزمان لتبعيته للحركة عين ذاتها أيضاً. ومن هنا نستنبط من فحوى كلام ملاّ صدرا في تبيين الامتداد الزمانيّ أنّه بالإضافة إلى الامتداد المكاني (الأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والارتفاع). فالزمان يشكل بعداً رابعاً[1] للطبيعة الجوهريّة. وطبق نظر ملاّ صدرا فإن الزمان العالمي والكلّي هو نفسه الزمان الجوهريّ، والأزمنة التابعة له بمقدار الحركات فهي عرضيّة.

> وقد علم أن الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم إلا بمادة وجسم فإذن وجود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى «وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها»[2] مع أن كل زمان وكل حركة حادث كذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوفين بالعدمين السابق واللاحق كما مرت الإشارة إليه وهذا غريب[3].

يوضّح العلامة الطباطبائي عبارة «هذا غريب» قائلا إنّ عالم الطبيعة حادث زمانيّ، لا بداية له ولا نهاية. وسرّ هذا الحديث أنّ الطبيعة الجسمانية تستطيع تصوير الانعدام الزماني وهذا بسبب الحركة الجوهرية الذاتية لا بواسطة العوامل الخارجيّة. وبعبارة أخرى يمكّن تفسير العلامة الطباطبايي من فهم أنه بناء على الارتباط بين الزمان والحركة فإنه من المستحيل من النظر الوجودي، أن يكون الزمان الكلي أوسع من الحركة، أي أن يكون الزمان مقدار حركته. وفي النتيجة فإنّ

(1) ر. ك: تعليق العلامة طباطبايي على الأسفار، ج 3، ص 140.
(2) سورة إبراهيم، 34.
(3) **الأسفار**، ج 3، ص 147و148.

الحركة العامة للعالم أو الحركة الجوهرية ليست مسبوقة بالزمان بل إنّ الزمان يشكّل نتيجة لهذه الحركة. وعلى هذا النحو يقول ملاّ صدرا: «فإذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية، ولهذا ذكر معلّم الفلاسفة أنّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر.»[1] ويعتقد ملاّ صدرا بوجود حقيقة عقلانية لكلّ حقيقة مادية ولا تحتاج هذه الحقيقة العقلانية إلى مادة واستعداد، أو حركة أو زمان، أو انعدام أو حداثة وإمكان استعدادي.

وكلّ جوهر مادي له مثال في ما وراء الطبيعة. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن هذا الاعتقاد لدى ملاّ صدرا مخالف لاعتقاد أفلاطون الذي يقول بانفصال المثل عن الظواهر الماديّة. ولكن يعتبر ملاّ صدرا أنّ حقيقة أي أمر لا تنشأ بمعزل عن ذاته. ولذا فإنّ لكل موجود مادي من الناحية المادية وجهتين: إحداها ثابتة والأخرى متغيّرة. والتغيّر في كلّ مرتبة له خواصّ متعلّقة به.

وأبعاد الجسم أيضاً متعلقة بشيء واحد، إلاّ أنه لا بد من الإشارة إلى أن هذا الشيء على رغم وحدته كثير، ويعنى، بعبارة أخرى : هو واحد فى عين الكثرة وكثير فى عين الوحدة. وبالتالي فمن جهة هذا الشيء واحد، ومن جهة أخرى يشتمل على أجزاء عدّة حيث يغاير كل جزء الأجزاء الأخرى. وبالتوجّه إلى عدم انفصال الأجزاء عن بعضها البعض فقابلية التجزئة للامتداد الزماني-المكاني ستكون اعتباريّة حيث يكون منشأ هذا الاعتبار هو التجريد. والإنسان أيضاً مقيّد بقيد الزمان والمكان، فالبارحة لديه غير اليوم، وكذلك اليوم متفاوت عن البارحة.

---

(1) نفس المرجع، ص 148.

وحقيقة الإنسان، أي نفسه، تعرف بعنوان الحقيقة، هي في ما وراء الطبيعة، وهي محيطة بجميع المراتب الزمانيّة، ولا يعني التقدم والتأخر المادي لهذه الحقيقة غير المادية نفس المعنى. ومن بعد الحقيقة الذاتية فإنّ تمام أجزاء هذه الحقيقة من البداية حتى النهاية تشكل واحدا ثابتا ومتّصلا. ممّا يعني أنّ نفس الشيء المتغيّر في نفسه لهذه الحقيقة ثابت. كما يعتقد ملاّ صدرا أنّ لكلّ طبيعة مادّية مراتب وشؤونًا وجودية متتالية ومتّصلة، وهذه الوحدة الاتّصالية مستلزمة وجود وحدة عقلانية في علم الحق تعالى. وجميع الظواهر المادية عند مقايستها مع نفسها ومع الظواهر الأخرى متغيّرة، أمّا بالنسبة إلى الحقائق العقلية فهي ثابتة. وبالتوجه إلى التفاسير الرائعة لصدرا حول ارتباط أبعاد الطبيعة المادّية مع الأبعاد الزمانية والمكانية، ندرك تفاوت وجهة نظره مع الحكماء القدامى حول المادة، والحركة، والزمان والمكان، ويمكن التمييز بينهم بالمثل القائل: «فاعلم هذا فإنه أجدى من تفاريق العصا»[1].

وتنشأ النسبيّة العامة تنشأ عن تقدم وتأخر الزمان والمكان والحركة وتنوعها. ومن وجهه نظر صدر المتألهين، إحدى الاختلافات بين امتدادي الجسم الطبيعى، أي الزمان والمكان، هي عبارة عن التقدم والتأخر. يعنى أنّ بعض أجزاء كلّ واحد يتقدم ويتأخر بالنسبة إلى الأجزاء الأخرى بالتحليل العقلي. وبناء على الحركة الجوهريّة، فإنّ تقدّم الأجزاء الزمانيّة أو تأخّرها ذاتيّان والتقدم والتأخّر المكانيّان اعتباريّان. وبعبارة أخرى، فإن التقدم والتأخر لأي شيء يتحقّق مع فرض الزمان (من قبل الزمان المادّي والدهري والسرمدي)، باستثناء التقدم والتأخّر الزماني فهما ذاتيّان ولا يؤثّر فيهما أي عامل خارجيّ.

(1) نفس المرجع، ص 141.

مثلا لماصدق البارحة واليوم هوية زمانية حيث تحتلّ كل مرتبة من مراتب الزمان مكانها الخارجي، وهذا هو المكان الذاتي للزمان. يقول الشيخ السبزواري، الذي يعتبر من المفسرين الكبار لأفكار ملاّ صدرا، إنّ جميع الأعراض حتى الكمية والكيفية لديها وجود إضافي ونسبي وتعلقي، مما يعني أن وجود الأعراض في العالم العيني عين التعلق والارتباط بالوجود الآخر.

والزمان أيضاً ذاته من مقولة «الكمّ» وله وجود تعلقي في الذات وارتباط وثيق بالحركة. وطريقة وجود الزمان هي مع تجريد إضافات وارتباطه، أي تقدّمه وتأخّره، وذات وجوده ينشأ من نفس الزمان. وتتشابه أجزاء الزمان فيما بينها ولا يمكن تصوير الجزء منه بالفعل إذ أن أجزاءه اعتبارية بالقوة. وبناء على فلسفة صدرا فإنّ التقدم والتأخر هما ذات وجود الزمان وليس ذات ماهيته. ولا تملك أجزاء الزمان كثرة بالفعل، بل لديها وحدة اتّصالية واقعة وقابلة للتكثير من الناحية العقليّة فقط. وبناء على نظر ملاّ صدرا فإنه على الرغم من أنّ عالم الإمكان بالذات متناه بالقوة، ولكنّه من جهة المبدأ الفيّاض، حيث تفيض إمداداته اللامتناهية إلى الكون، لامتناه. فالزمان إذًا من ناحية الإمداد الإلهي المستمر لا يمكن تصور بداية ولا نهاية له. وعلى هذا الأساس فإنّ الكون المجرد والمادي غير متناه من حيث المبدأ والنهاية، ولكنّ تناهيه من حيث الماهية الإمكانية قابل للتحقق. والأبعاد المادية مترابطة، بحيث أنّ الزمان هو عاد للحركات، وبهذا المعنى إن «الآن» عاد للزمان، ولأنّ الزمان في الطبيعة واحد متصل فهذا يعني مثلا أن الشيء عندما يغادر المبدأ x إلى y سيتمّ قياس الزمان بوسيلة «آن»، ومن ثمّ يتمّ

تقسيم الشيء الذي يصل هذا الواحد ويقطع هذه المسافة بمدّة اثني عشر ساعة إلى أجزاء وواحدات.

ومثال على هذا هو السيّارة التي تقطع مقدارا معيّنا من الحركة والمسافة أيضاً. ولأنّه يمكن تقسيم مقدار الحركة، التي تشكّل واحدا متّصلا، إلى أجزاء متّصلة مع الزمان الذي قطعت فيه المسافات، فإنّه بإمكاننا تكثير الزمان باستخدام الـ«آن» وتكثير الحركة باستخدام الزمان. ويتمّ تقسيم الحركة من خلال تقسيم الزمان، ولهذا السبب فإنّ الحركة قابلة للتكثير بواسطة الزمان من جهة أخرى، لأنّ الحركة هي مسبّب الزمان والزمان هو مقدار الحركة، فالأجزاء الظاهرة في الزمان إذا هي معلولة للحركة وذلك لأنّ الزمان فرع من الحركة.

في النتيجة، بسبب ارتباط الزمان والحركة باعتبار أن الزمن عاد للحركة، فالحركة باعتبار آخر عادّة للزمان أيضاً، مما يعني أن كلّا منهما عامل قسم من الآخر باعتبارين مختلفين. وبالتالي فإنّ الزمان والحركة لازم وملزوم وبينهما ارتباط وترابط ثنائي الأطراف. وكما بيّنا سابقاً، فالفرق بين الحركة والزمان من جهة الإبهام والتعيّن: فالحركة في نفسها دون قيد وتعيّن تسمّى بالحركة، ومع التعيّن تسمّى بالزمان. وبهذا التوضيح فالحركة تقدّر بمقدار نفسها، وكل مقدّر سبب وجودي لمقدار نفسه، ومقدار الحركة نفسها سبب الاتّصاف بهذا التقدير والمقدار[1].

فقد عرفت أنّ اتصاف المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك أن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي يحذوه. فالحركة عادّة للزمان على معنى أنها توجد أجزاءه المتقدمة والمتأخرة والزمان عادّ للحركة من حيث أنّه عدد لها لأنّ

(1) **الحركة والزمان**، ج 3 ف ص 40.

الحركة يتعيّن مقدارها بالزمان[1].

اعلم أن المسافة هي مسافة الحركة، والزمان كله موجود لوجود واحد وليس عروض بعضها البعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصّه فالمسافة فرد من المقولة، كيف أو كم أو نحوهما والحركة هي تجددها وخروجها من القوة إلى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعيينه...[2]

وعلى أساس أصالة الوجود، تكون المسافة والحركة والزمان والمقولة جميعها موجودة بوجود واحد، والوجود في كلّ مقولة مفروض ومقدّر. مثلاً الشيء المتحرّك في المكان، والمكان سيّال وتدريجيّ الوجود ولا فرق بينه وبين وجود السيّال. ونحن نعبّر بوجود سيّال المكان عن المسافة . وسيلان الوجود ووجود السيّال عبارة عن حقيقة واحدة. وعلينا، طبقاً للتحليل العقلي، أن نميّز بين الشيء المتحرّك والشيء الذي تطبق عليه الحركة، وإلاّ فإنّه لا يوجد في العالم الحقيقي أكثر من شيء، وهذا الشيء هو الذي وقعت عليه الحركة، وهو في الواقع بشكل واحد مع الحركة.

لا تحصل أيّة حركة في العالم إلاّ في شعاع معيّن من السرعة والبطء، وبمعنى آخر إنّ أيّ شيء في حالة الحركة يمتلك درجة معيّنة من السرعة، والسرعة الحقيقيّة مرتبطة بالزمان، السرعة من ناحية الزمان تعرض نسبة الحركة مع المسافة. ويتطابق مقياس السرعة والبطء مع الزمان. فكلّما اشتدّت الحركة سرعة، أخذت هذه الحركة، بالنسبةً إلى الحركة البطيئة، وقتاً أقلّ، وبمعنى آخر أنّه كلّما زادت السرعة قلّ الزمان، وكلما قلّت السرعة، زاد الزمان.

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 179.

(2) **نفس المرجع**، ص 180.

والسرعة الزائدة ناتجة عن زمن أقلّ، والسرعة القليلة ناتجة عن زمن أكثر. لذلك فإنّ السرعة معنى مرتبط بالزمان، والحركة مرتبطة بالسرعة، والسرعة بدون حركة عبارة عن شيء بلا تعيّن ولا تشخّص. والحركة تتعين وتعرّف بالزمان، والحركة من دون زمن فاقدة للتشخص والتعين. والزمان هو الذي يحدّد الحركة، وهو مقوّم لهذه الحركة، وليس سبب وجودها. لذلك فإنّ الزمان بهذا المعنى هو محدّد للحركة ومقوّم لها. وليست العلاقة بين الحركة والزمان علاقه علية. ومن التلازم بين الحركة والزمان يمكن استخلاص هذه النتيجة، باعتبار أنّه من الممكن أن يكون أحدهما سببا للآخر المعلول، وباعتبار الآخر الذي هو نفسه معلول يفترض على أنه علة: «إنّ المسافة والحركة والزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها»[1]. «إنّ الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود.»[2]

وعلى الرغم من أن ملاّ صدرا لم يتحدّث بشكل مفصّل على السرعة والبطء وعلاقتهما بالحركة والزمان والمسافة، يمكن، وفقا لما سبق، استنباط تحليل موجز عن العلاقة الشاملة بين هذه الأمور. إنّه كما كانت للحركة علاقة مع عوامل متعدّدة ومتنوّعة، فإنّ الزمان أيضاً مرتبط بهذه العوامل المختلفة التى تكثره، ومن تنوع الحركات ينتج تنوّع في الزمان أيضاً.

بيد أنّ السرعة والبطء ناشئان عن حركات عرضيّة، ولأنّ أيّة مسألة عرضيّة تؤدي إلى الذات، فإنّ الحركة الجوهريّة أيضاً ناشئة عن سيلان الوجود المادّي، وبطبيعتها ستكون الدرجات والأنواع في مستويات

(1) **نفس المرجع**، ص 173.
(2) **نفس المرجع**، ص 175.

مختلفة، وسينتج من تنوّع الدرجات والمجالات والظروف المختلفة للمادّة، إمكانيّة وجود أبعاد كثيرة فى المادة الطبيعيّة، أكثر من الأبعاد الأربعة، التى تكلمنا عنه سابقا، كما تبيّنت فى بعض كتب الفيزياء الحديثة.

العلاقة بين الزمان والمكان في نظرية آينشتاين النسبيّة

استقرّت الفيزياء الكلاسيكية استناداً إلى وجهتيْ نظر. الأولى هي أنّ الفضاء ثلاثيّ الأبعاد مطلق ومستقل عن الأجسام المادّية الموجودة فيه، والتي كانت معادلة الهندسة الإقليديسية، والأخرى هي أنّ الزمان بمثابة بعد مستقلّ، وهو أيضاً مطلق وبصورة واحدة ومستقلّ عن العالم المادّي. وقد حيّرت وجهات النظر هذه حول الفضاء والزمان ما في ذهن العلماء والفلاسفة الغربيّين بأن هذين المفهومين حقيقة بدون أدنى شك وهو ما فسّرته وعبّرت عنه خواصّ الطبيعة.

كان اليونانيّون يعتقدون أنّ النظريّات الرياضيّة هي تعبير عن الحقائق الأساسيّة والأبديّة في العالم الحقيقيّ، والأشكال الهندسيّة ما هي إلا دلالة عن الجمال المطلق. لذلك، فإنّ الأجرام السماويّة يجب أن تتحرّك في مسارات دائرية. وهذه الطريقة في التفكير استمر تأثيرها في القرون المقبلة وحتى القرون الأخيرة، وتواصل تأثيرها في الفلسفة والعلوم الغربيّة. بحيث أنّ الهندسة الإقليديسيّة كانت تستخدم قبل حوالي أكثر من ألفيْ سنة في التفسير عن حقيقة الفضاء الطبيعيّة. كان آينشتاين والعلماء هم الذين وقفوا عند الملاحظة أنّها ليست هندسة الذات وحقيقة الطبيعة، وإنّما هي شيء فرضه العقل على الطبيعة[1].

---

(1) كابرا، فريتيوف، **تانوي فيزيك**، ترجمة، حبيب الله دادفرما، تهران: انتشارات كيهان، ص 167 و168.

والسبب الرئيسي في شهرة النظريّة النسبيّة هو بناء الهندسة على العمل بالفكر والتفكير.

ومع هذا الكشف استطاعت أفكار العلماء أن تشعر بحرّيّة في اختيار إمكانات مفيدة في مجال الفضاء والزمان من أجل تعريفها واختيار صيغة تتّفق مع الملاحظة. وقد عرّف ملاّ صدرا حلقة الوصل بين الفضاء والزمان من قبل في علم الكونيّات وعلم الوجود في مسائل مختلفة، قبل وقت طويل من عرض نظرية آينشتاين النسبيّة. وتحدث ملاّ صدرا عن أصل الوجود والتشكيك في درجاته في وسط الفلاسفة والعلماء في القرن الحادي عشر للهجرة، للمرة الأولى منذ أكثر من ثلاثة قرون قبل آينشتاين، كشف عنها بهذه الأهميّة. وكما رأينا، فقد تناول التحليل الشامل لارتباط الفضاء والزمان.

وأطلق ألبرت آينشتاين نظريّته النسبيّة للخصائص الفيزيائيّة في القرن العشرين الميلادي في عام 1905. وكان هدفه من إطلاق هذه النظريّة أن تكون نظريّة شاملة مبنيّة على أسس متينة حتى تكون قادرة على شرح حركة الأجسام الماديّة والضوء وتبريرهما. وبدأت أفكاره من الطريق المسدود الذي وصلت إليه نظريّة نيوتن الفيزيائيّة. وقدّم أفكاره على نحو نظريّتين معروفتين باسم «نظرية النسبية العامّة» و«نظريّة النسبيّة الخاصة».

اعتبر آينشتاين في التعبير عن نظريّاته النسبيّة أنّ ثبات سرعة الضوء في الفراغ هي أحد القوانين الثابتة في الطبيعة، ورأى أنّ اثنين من المراقبين أحدهما على الأرض بشكل ساكن والآخر متحرك على مركبة، يمكن رؤية حركة الجسم المتحرك بشكلين مختلفين. بالطبع، كان يقول إنّ القواعد التي تحكم حركة الجسم في كلتا الحالتين هي

نفسها، لكن المقادير المختلفة التي يضعها كل من المراقبين من أجل تحديد الحركة في المعادلة متفاوتة.

ويعتقد آينشتاين أنّ المعادلات النيوتونيّة مبنيّة على مفاهيم عادية وإحساس الزمان والمكان، والشروط العامة اللازمة من أجل القوانين الطبيعيّة لا تفي بالغرض. ومن أجل الوصول إلى نظرية نسبيّة عامّة واحدة كان من الضروري تغيير هذه المفاهيم العامّة. وفي الفيزياء النيوتونيّة، يمتلك المكان ثلاثة أبعاد، والزمان مثل مقدار مستقلّ يقوم بتحديد تسلسل الأحداث الذي يمكن أن يحدث في هذا الفضاء ثلاثيّ الأبعاد.

وفي النظرية النسبية، تمّ إبعاد المفهوم العادي للزمان والمكان، وتمّ استبدال الاستقلال بين هذين المفهومين بترابط هذه المفاهيم. ومع ذلك، لا يمكن تجاهل بحوث مينكوفسكي في تجميع فكرة عالم «رباعي الأبعاد» وتنظيمها.

نشأت الآراء المرتبطة بالزمان والمكان، التي أريد أن أضعها بين أيديكم، من مجال الفيزياء التجريبيّة وأخذت قوّتها من نفس المكان أيضاً. وهذه الأفكار هي أفكار ثوريّة، لذا من الآن فصاعدا، المكان في حدّ ذاته والزمان في حدّ ذاته محكومان بالفناء والاختباء في الظلال، وفقط سيكون هناك الاتّحاد بين هذين الاثنين على شكل واقع مستقلّ[1].

وأحد الجوانب الأكثر إثارة للجدل في النظرية النسبيّة، ولها من وجهة النظر الفلسفيّة نتائج وتأثيرات مدهشة، هي المسألة التالية: إنّ المادّة على عكس ما كان يفترض في الفيزياء النيوتونيّة، لا تملك أصالة

(1) H. Minowski, «Space and time», in: *The Principle of Relativity*, Dover Publications Inc., U.S.A. 1923, pp. 75-16.

واستدامة وبقاء، إنما تتعرض للتبديل والتحوّل والفناء. وطبقاً لآراء نيوتن، فإنّ مقدار كتلة جسم ثابت، وهذا المقدار الثابت يتمّ الحصول عليه من قسمة القوّة على تسارع الحركة. وكتلة الجسم في المكانيك النيوتونيّة لا ترتبط بالسرعة، وعند الحركة يفترض أنّها ثابتة. ومن هنا لاقت النظريّة النسبيّة تميّزها عن المكانيك النويتونيّة. ففي الفيزياء النسبيّة، كتلة الجسم مقدار غير ثابت، ويشتمل على متغير من السرعة[1]. وطبقاً لنظرية آينشتاين النسبيّة، لو استطعنا قياس طول الرصاصة التي تمرّ من جانبنا بدقّة كافية نرى أنها أقصر مما كانت عليه في حالة السكون، وإذا اقتربت سرعتها من سرعة الضوء تبدو أقصر أيضاً[2].

هذه التجربة ليست عمليّة، وهي مع ذلك لا تستند إلى مبدأ النسبيّة. ويمكن ببساطة ملاحظة أنّ كتلة الرصاصة تزداد من وجهة نظر المشاهد الساكن، وتزيد بنفس النسبة التي يقلّ فيها طول الرصاصة. وفي سرعة الضوء، تصبح الكتلة بلا نهاية.

إذا كانت m_o كتلة في سرعة منخفضة، والكتلة في السرعات العالية (V)، تكون وفق ما يلي :

$$m_0 = \sqrt{(1 - V^2)/c^2}$$

وليس الطول والكتلة والزمان كمّيات مطلقة، ومقدارها المادّي هو ما تظهره المقاييس.

والنظرية التي لدينا من الزمان والفضاء بصراحة مغلقة بشكل واضح عن الخارطة التي رسمناها عن الحقيقة. وتستخدم هذه النظريات من أجل

(1) Philipp, Frank, *Philosophy of Science*, Prentice-Hall Inc., N. J. 1957, pp. 144-148.

(2) راجع : دامبي ير، **تاريخ علم**، ترجمة عبد الحسين آذرنج، تهران، 1371، ص 459.

وضع ترتيب الأشياء والأحداث من حولنا، ولذلك فإنها تتمتع بأهمّية كبيرة ليس فقط في حياتنا اليومية، وإنّما أيضا في جهودنا لفهم الطبيعة عن طريق العلم والفلسفة. ولا يوجد أيّ قانون فيزيكي من أجل صياغتها لا يحتاج إلى مفاهيم الزمان والفضاء، لذلك فإن التغييرات العميقة التي أوجدتها النظرية النسبيّة في هذه المفاهيم الأساسيّة، تعدّ أحد أكبر الثورات في تاريخ العلم[1].

والنظرية الجديدة للفضاء-الزمان منبثقة من النظريّة النسبيّة، وتؤخذ جميع القياسات الزمانيّة والمكانيّة بصورة نسبيّة. وظهرت الثورة الحقيقيّة مع النظريّة النسبيّة للإجابة على هذه النظريّة بأنّ محور الإحداثيات للفضاء-الزمان مثل جوهر مادّيّ مستقلّ، يملك معنى حقيقيّا. وفي الفيزياء النسبيّة لا يمكننا أن نتحدّث عن الفضاء دون ذكر اسم الزمان والعكس بالعكس.

وكما ذكر أعلاه، تستند النظريّة النسبيّة على هذا الاكتشاف وهو أنّ جميع المقاييس الزمانيّة-المكانيّة نسبيّة، في حال أنّ هذه المسألة مختلفة تماماً في الفيزياء الكلاسيكيّة. وقد افترضنا هناك أنّ درجات الزمان وشروطه في هذين الحدثين مستقلّة عن أيّ مراقب، واعتقدنا أنّ الخصائص التي ترجع لعصرنا، مثل قبل، وبعد، أو نفس الوقت، يجب أن تملك المعنى المطلق والمستقلّ عن أيّ محور إحداثيات. كان آينشتان على علم بأنّ صفات الزمان أيضاً نسبيّة وترتبط بالمراقب.

إنّ الثورة الحقيقيّة التي وصلت إليها نظرية آينشتاين... تبطل محور إحداثيات الفضاء-الزمان مثل جوهر مادّيّ مستقلّ يملك معنى واقعيّا حقيقيّا. والنظرية النسبيّة تشير إلى أنّ إحداثيات الزمان-الفضاء هي فقط أصول للغة التي يستخدمها المراقب من أجل شرح ما حوله ووصفه[2].

---

(1) تايوي فيزيك، ص 167.

(2) Philipp, M., Space, 'Time and elementary interactions', in: *Relativity Today*, February 1969, vol. 22, pp. 51-60.

وإلى الآن يستخدم الزمان والفضاء صورة ذهنيّة لأركان اللغة كمراقب خاص من أجل تفسير الظواهر الطبيعيّة، لذلك فإنّ كلّ مراقب يعرف الظاهرة الواحدة بطريقة مختلفة عن الآخر.

وقد أظهرت النظريّة النسبيّة أنّ الفضاء ثلاثيّ الأبعاد والزمان ليسا ماهيّتين منفصلتين، وهما متّحدان مع بعضهما البعض ولا يمكن فصلهما، ويشكّلان أربعة أبعاد باسم الفضاء- الزمان. بهذه الكلمات عبّر هيرمان ميكوفسكي[1] عن مفهوم الفضاء-الزمان. ووفّرت النظريّة النسبيّة الخاصّة إطارا مشتركا لتعريف وتفسير الظواهر المرتبطة بالأجسام المتحرّكة والظواهر ذات الصلة بالكهرباء والمغناطيسية[2]وشكّلت الملامح الأساسيّة لإطار نسبيّة الفضاء والزمان ووحدتها في محور الأبعاد الأربعة للفضاء-الزمان. ذلك أنّه، طبقاً للنظريّة النسبيّة الخاصّة، تسبّب قوّة الجاذبيّة الانحناء في محور الفضاء-الزمان. لأنّه لا يمكن أبدًا، طبقاً للنظريّة النسبيّة، فصل الفضاء عن الزمان. لذلك فإنّ الانحناء الحاصل عن الجاذبيّة لا يمكن أن يقتصر على فضاء ثلاثيّ الأبعاد، وإنّما يجب أن يتوسّع إلى المحور رباعي الأبعاد الفضاء-الزمان. وهذا في الواقع هو نفس ما تطرحه «النظريّة العامّة النسبيّة» في الفضاء-الزمان المنحني. ولا تؤثّر التشنّجات الناتجة عن هذا الانحناء فقط في العلاقات الفضائيّة الموصوفة في الهندسة، وإنّما تؤثّر في الفواصل الزمنيّة أيضاً.

(1) نفس المصدر، 45.

(2) هاوينغ، استيفن ويليام، **تاريخ الزمان من الانفجار الكبير حتى الثقب الأسود**، ترجمة حبيب الله دادفرما، زهرا دادفرما، تهران : مؤسسة كيهان، 1375، ص 50.

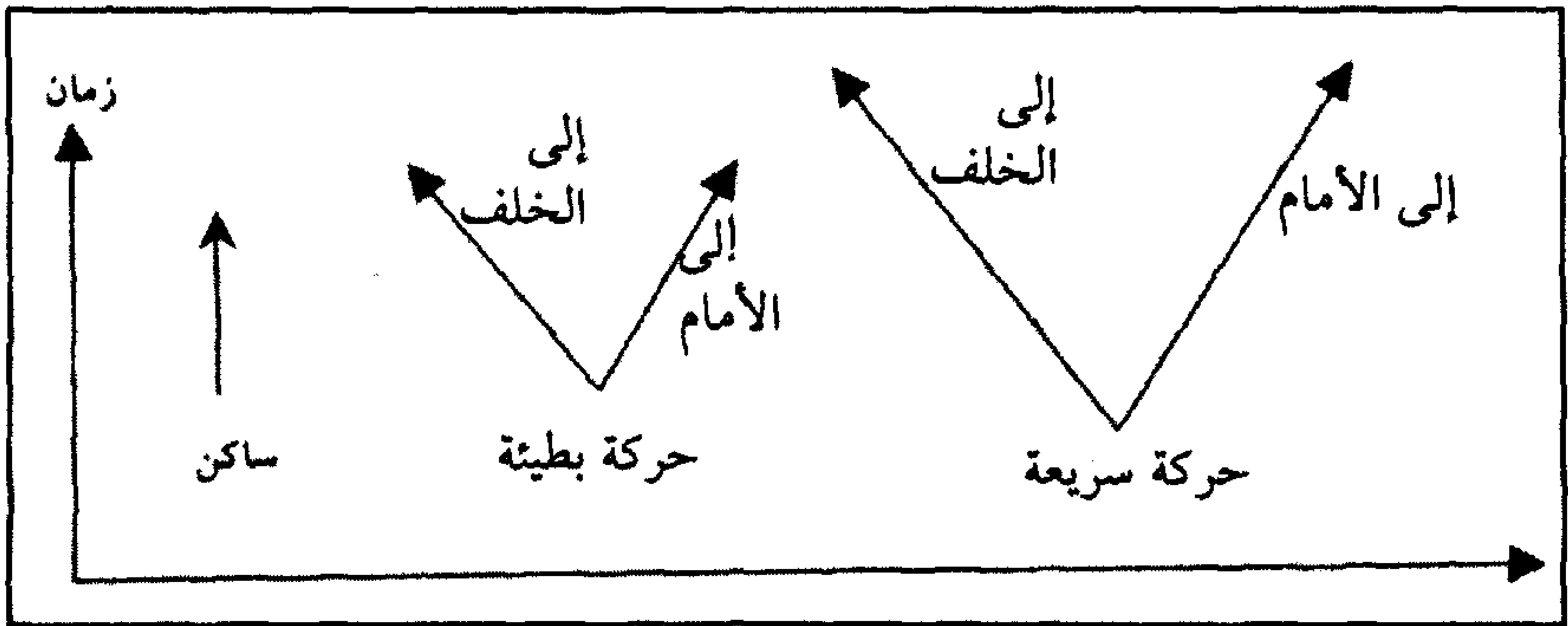
وليست سرعة انقضاء الزمان متساوية مثل السرعة في محور (الفضاء- الزمان المستوي)، وهي تتطابق مع نفس نسبة مقدار الانحناء من مكان إلى مكان آخر وتتغير في طريقة توزيع الأجسام الموزونة، وتتغيّر سرعة انحناء الزمان أيضاً.

والحادثة الفيزيائية هي شيء يحدث في نقطة معيّنة من الفضاء وفي زمان خاصّ، ولذلك يستطيع كلّ شخص أن يحدّده بأربعة أعداد أو أربع خصائص، ويكون اختيار الإحداثيات اختياريّا، يعني أنّه يمكن لأيّ شخص أن يستخدم ثلاثة إحداثيّات فضائيّة معروفة جيّداً وأيّ نوع مقياس زمنيّ يختاره. ولا يوجد في النظريّة النسبيّة أيّ فرق بين الإحداثيّات الفضائيّة والزمانيّة. ويمكن فى الفيزياء النسبيّة إظهار حكاية شيء مع ذرّة بمساعدة الرسوم البيانيّة المعروفة بالرسم البياني المكاني-الزماني كما هو موضّح أدناه. وفي هذا الرسم البياني، يمثّل المحور الأفقي الفضاء ويمثّل المحور العمودي الزمان. ويسمّى مرور الذرّة من خلال الفضاء-الزمان بالخطّ العالمي.

إذا كانت الذرّة في حالة سكون، فإنّها لا تتحرّك على محور الزمان، ويكون الخطّ العالمي في هذه الحالة خطّا مستقيما عموديّا، أمّا إذا كانت الذرّة تتحرّك في الفضاء، والخط العالمي لها بصورة مائلة فإنّه كلّما زاد ميلان الخطّ هذا فإنّ الذرة تتحرّك بشكل أسرع. والذرّة من ناحية الزمان تتحرّك إلى جهة الأعلى فقط ومن ناحية الفضاء تستطيع أن تتحرّك إلى الخلف وإلى الامام. وتمتلك خطوطها العالمية زوايا مختلفة الاتّجاه، ولكنّ هذه الزوايا لا يمكن أن تكون صفرا وأن تكون قائمتين أبداً. ويظهر الخطّ العالمي بشكل أفقي لأنّ هكذا أمرا

يعني أنّ الذرّة تسير من مكان إلى مكان آخر بدون أن ترتبط بالزمن ومن أجل هذا السير يصرف بعض الزمن.

الرسم البياني للزمان-الفضاء في الفيزياء النسبية[1] بمعنى تجسّم العمل في وجهين بين الذرات المختلفة. وضّح ملاّ صدرا أنّ الطبيعة المادّيّة تمتلك اتّجاهيْن، وحيث أنّ الأوّل مكاني والآخر زماني، أشار في تحليل هذين الاتّجاهيّن إلى أنّ امتداد الزمان من نوع الامتداد الطولي. وهذه الملاحظة تبيّن أنّ الزمان مكوّن من أجزاء غير موجودة بالفعل. ويظهر الواحد من هذه الأجزاء تلو الآخر بشكل طوليّ، وتعرض كاملة في حالة قوّة كاملة ومحضة. ومن جهة أخرى فإنّ جذب الزمان من جهة المستقبل في توضيح البعد المكاني يشعر بالاتّجاه العرضي ويذكّر به، حيث يدلّ في هذا المخطّط البيانيّ على الطريقة التي يعبّر بها ملاّ صدرا عن موضوع الامتداد الزماني-المكاني، ويدلّ على الفيزياء النسبيّة في هذا المجال



إنّ النقطة التي تلفت الانتباه هي أنّه قبل عام 1915 تصوّر الزمان والفضاء بمنزلة مسرح وقوع الأحداث، لكنّ هذا المشهد لا يقع تحت تأثير وقائع في داخله. وهذا يصدق حتى في موضوع «النظرية النسبية

(1) *Relativistic Physics*.

الخاصة»، يعنى أنّ الأجسام تتحرّك وقوى الجذب والدفع فعّالة وأنّ الزمان والفضاء لم يكونا مستديمين أو مؤثرين، وأنّ التأمل في الزمان والفضاء الخالدين كان أمراً طبيعيّاً.

ويتّخذ هذا الأمر في «النظريّة النسبيّة العامّة» شكلا آخر تماماً. يتّخذ الزمان والمكان كمّيّة ديناميكيّة وحيويّة. ويعني ذلك أنّه عندما يتحرّك الجسم أو يظهر القوة بالفعل، سوف يؤثر على انحناء الفضاء-الزمان ويؤثر هيكل الوقت أيضاً على كل الطرق التي تتحرّك عليها هذه الأجسام وعلى القوى الفعّالة أيضاً. وليس المكان والزمان مؤثّريْن فقط، بل يتأثّران أيضًا بكلّ شيء يحدث في هذا الكون. مثل الشخص الذي لا يستطيع أن يتحدّث عن الأحداث وعوارض العالم الكبيرة دون أن يأخذ بعين الاعتبار الفضاء والزمان، مثلما كان الحديث في «النظرية النسبية العامة» عن الفضاء والزمان من أنّه لا معنى لهما خارج حدود هذا العالم الكبير[1].

ووفقاً لقول لوِي دي بروغلي :

> في محور المكان-الزمان كل شيء حدث لنا في الماضي، يشكل الحاضر والمستقبل، يعرض بمثابة شيء كامل وبشكل واحد... كلّ مراقب يصرف وقته في كشف الشروحات النوينية من المكان والزمان والتي هي بنظره مثل الأوجه المتوالية للعالم المادي، ومع ذلك فإنه في الواقع يتوجه انّ سلسلة الأحداث التي تشكل الفضاء-الزمان موجودة قبل أن يعرفها هو.

يعادل الفضاء - الزمان بعضهما البعض تماماً، ويمكنهما أن يكونا واحداً في النموذج الرباعيّ الأبعاد والذي تستطيع فيه الأعمال الثنائيّة الجاذبيّة للذرّات أن تمتدّ على طول كل محور.

(1) Schilpp, P.A. (Ed.), *Albert Einstein: philosopher-Scientist*, Evanston, 111: The Library of Living Philosophers, 1949.

في الفضاء رباعيّ الأبعاد، إذا أخذنا الأبعاد على محاور X وY وZ وict، فإن طول خطّ متقطّع يكون مساوياً لـ:

$$L = X^2 + Y^2 + Z^2 + (ict)^2$$

من أجل فهم البعد الرابع ict، يجب أن نتحرك بسرعة تقارب من سرعة الضوء.

الاستنتاج :

نصل في نهاية هذا البحث إلى نتيجة مفادها أنّ ملاّ صدرا تصوّر لعالم الامكان وجودا إضافيا وتعلّقيا عن طريق فكره الفلسفي والنظري المستند إلى القول بأصالة الوجود وبالتشكيك في درجاته. وكان يعتقد أنّه كلّما ضعفت مراتب الوجود مثل وجود المادّة، فإنّ ارتباطه بالمبدأ سيزداد أيضاً، لأنّه لا يوجد أيّ استقلال، لأنّ العالم المادّي يتغيّر باستمرار ويتحوّل فى كل آن. لذلك ذهب صدرا إلى أنّ جوهر وذات الطبيعة المادية للعالم الظاهري وعوارضه ليس شيئا غير السيلان والحركة. فالحركة مستمرّة والتغيير يتجدّد مع التجدّد الذاتي. ومع ذلك، أي مع امتداد هذه السوائل والحركة الجوهرية للطبيعة، انتزع امتدادا آخر باسم الزمان الذي يبيّن كمّيّة ومقدار الحركة الجوهريّة وطبيعة السيّال.

وقدّم آينشتاين أيضاً الامتداد الزماني-المكاني على أنّه لا يتجزّأ، مثل صدرا، وقدّم كلّ منهما الزمان على أنّه بعد رابع لعالم الطبيعة. ولأنّ، كل الأحداث متّصلة بالحركة، فإنّ المسافات الزمانيّة والمكانيّة دائماً في حالة تغيير مستمرّ. بالتالي يتمّ الحصول على الزمان والمكان من هذه النسبيّة. ومن جهة أخرى، فالزمان أيضاً يتبع بطء الحركة

وسرعتها، لذلک يتّصل عدد الزمان لدينا بعدد الحركات. ومن ناحية أخرى، لا تتمّ دراسة الظواهر الطبيعيّة الجزئيّة عن طريق الزمان، ولذلك فإنّ مفهوم الزمان مرتبط مع السببيّة. والسببيّة أيضاً لا يمكن أن توجد بدون زمان، مثلما أنّ وجود الحركة غير ممكن بدون الزمان. ويتطلّب هذا البحث الأخير في حد ذاته مقالة أخرى. ونبيّن على النحو التالي النتائج الحاصلة من الدراسة التطبيقيّة :

1-نظريّة الحركة الجوهريّة لملاّ صدرا تعمل كمراقب على الجسم الطبيعي وتشكّل أساس العالم المادّي، وليست ماهية عالم الطبيعة والمادّة شيئا غير سيلان الوجود المادّي.

2-النظرية النسبية العامة لآينشتاين مراقب على الزمان والجسم التعليمي وتدلّ على أبعاد العالم الثلاثة.

3-تتجرّد أجسام الفضاء الطبيعيّة من المحور العرضي والأشياء كلّها في هذا الامتداد دون أن يتقدّم أو يتأخّر أحدها عن الآخر، وهي بجانب بعضها البعض، مثل وضع القمر والشمس والأرض في مناطق معيّنة من الفضاء.

4-بالإضافة إلى أن الأجسام الطبيعية لها امتداد عرضي والذي هو نفسه الامتداد المكاني (الطول- العرض - الارتفاع) فإنّها تملك امتدادا آخر طوليا اسمه الزمان، وذلك يعني أن الأشياء تفرض على أنّها تتقدّم وتتأخّر في الطول. مثلاً، أفلاطون ولد قبل أرسطو وتوفّي قبل وفاته أيضاً، وأرسطو توفّي بعد أفلاطون. ويعبّر عن هذا الامتداد والجذب في الفلسفة الإسلامية بكمّية غير قارة الذات، وكلّ الأحداث في عالم الحياة تقاس بواسطته أيضاً، ويقاس بطء الحركات وسرعتها ويقاس تقدّم الأحداث الطبيعيّة وتأخّرها بواسطة هذا الامتداد.

5-ولأنّ الزمان عبارة عن كمّية متّصلة بشكل تدريجيّ يصبح موجودا ومعدوما، فإنّ المنشأ المفترض للزمان يجب أن يكون في حركة دائمة ومتّصلة. وقد عرّف ملاّ صدرا، على عكس الفلاسفة القدماء، أصول هذه الحركة المستمرّة بحركة الفلك الأقصى، وهذه الحركة مستمرّة ودائمة، وتسمّى بالحركة الجوهريّة للوجود المادّي.

6-فصل ملاّ صدرا أسلوبه في تبرير العالم المادّي عن القدماء وذلك بإبداع الحركة الجوهريّة واعتقاده بالتشكيك في مراتب الوجود (المادية وغير المادية على حدّ سواء). وفصل طريقته عن القدماء في شرح العالم المادّي وأبعاده، وأنشأ ثورة في التطوّر الفكريّ. ويمكن أن يوفّر هذا التحول الفكري الأساس لأبحاث جديدة في مجال العلم والفلسفة.

7-أدرك صدرا طبيعة عالم المادّة وسيلان الوجود المادّي، وعرّف الجسم بأنّه عين الحركة لا بأنه يمتلك حركة. لم يكتشف هذه الحقيقة فيلسوف ولا عالم قبل صدرا. ومع أن آينشتاين ربط أيضاً بين العالم المادّي والحركة، إلاّ أنّ وثائقه كان أغلبها تجريبيّة ولم يستخدم الأسس النظريّة القويّة مثل صدرا.

8-كلا المفكرين يعتقد أنّ تنوّع الأجسام ناشيء عن تنوّع الحركات وشدّتها وضعفها.

9-كلّ واحد من الامتداد المكاني - الزماني مرتبط بالآخر ولا ينفصل عنه.

10-مع اتّحاد المكان الزمان وارتباطهما ببعضهما البعض فإنّ عالم الطبيعة يمتلك أربعة أبعاد حيث أنّ الزمن هو البعد الرابع له، وهناك أيضا إمكانية وجود أبعاد وامتدادات أخرى في عالم الطبيعة.

وتستند نظريّة آينشتاين النسبيّة، وهي تعدّ حالياً أهمّ نظريّة لشرح العالم المادّي، إلى الحركة العامّة، وقوّة الجاذبيّة العامّة للأجسام، وسرعة الضوء الثابتة، وقصر الأجسام عند الحركة الثابتة.

11-أدرك العلماء المعاصرون أنّ الحركة مصدر للضوء – الصوت الغاز السائل والصلب وسبب لتنوّع الظواهر الطبيعيّة.

12-الفضاء من وجهة نظر الفيزياء الجديدة، شيء افتراضي ورياضي وذهني، والجسد هو الحقيقي في العالم الخارجي.

13-قدم ملاّ صدرا حركته الجوهرية بوصفها مبدأ للزمان، ومن جهة أخرى عرّف الامتداد المكاني – الزماني بأنّه لازم وملزوم كلّ واحد منهما للآخر، وعرّف كلاً من هذين الامتدادين العرضي والطولي في طبيعة الجسم.

14-عرّف ملاّ صدرا وآينشتاين المكان والزمان ضمن صفتين وعرض الأجسام على خلاف نيوتن ولم يتخيلا أيّ وجود مستقلّ لهما إلا في الارتباط بالحركة.

15-عرّف آينشتاين الامتداد المكاني بأنّه نتيجة الفواصل الناتجة عن تشتّت الأحداث، والامتداد الزماني نتيجة استمرار الأحداث الطبيعية وتعاقبها.

16-تستند النسبيّة إلى الحركة، وبدون الحركة لا وجود للعالم الطبيعي، وكلّ مخلوق هو عبارة عن حركة خاصّة تحدث في المادّة.

17-جميع الأحداث المادّية مترابطة بعضها ببعض، وفي حالة تغيير لذلك فإنّ الفواصل الزمنيّة والمكانيّة هي أيضاً في حالة تغيير مستمرّ، والنسبة التي تنقص من الفاصلة الزمانيّة تزيد بنفس المقدار في الفاصلة المكانيّة، وكلّ مقدار يضاف إلى الفاصلة الزمانيّة للحوادث

ينقص من الفواصل المكانيّة لها. لذلك فإنّ الفواصل الزمانيّة والمكانيّة ليست ثابتة ومطلقة إنّما هي نسبيّة. والزمان والمكان فقط فى فرديّتهما نسبيّان وبشكل تركيبي بمعنى آخر (المكان – الزمان) حقيقة ثابتة في العالم المادّي.

18-تندرج الحركة والمسافة والزمان وتترابط مع بعضها البعض. وهذا الارتباط أثبته ملاّ صدرا بطرق مختلفة، من جملة وجود الرابط.

19-المقياس الثابت لآينشتاين هو سرعة الضوء، والمقياس الثابت لملاّ صدرا هو المنزلة العقليّة التي لكلّ موجود في علم الله سبحانه وتعالى. ومن بعض مبادئ النسبية لآينشتاين ثبات سرعة الضوء، ويجب في كلّ أمر نسبّي فرض أمر ثابت لأنّه بدون الأمر الثابت لا يمكن اثبات أيّة نسبيّة. وإلى الآن لم تكتشف سرعة أعلى من سرعة الضوء، بالتالي يعتبر ذاك المقياس في جميع المسافات والأبعاد للجسم. لكنّ هذا المقياس من وجهة نظر الفلسفة ليس ثابتاً ومطلقاً لأنه مرتبط بعالم الإمكان، لكن في الوقت الحاضر فقط طرقت الأبحاث والتجارب الطبيعية. أمّا جهة الثبات والاستمرار في الحركة الجوهرية فتنتهي إلى العالم العقلى وفوق الزمان، وهي خالية من أيّ احتمال للتغيير. وبعبارة أخرى، فإنّ مصدر الاستمرار ومتانة العالم الطبيعيّة هي فيضيّة الله على الاطلاق، ووفقاً لذلك ، فإنّ النسبيّة في المفاض ومتعلّقات الفيض هى مثار الكثرة وليست الكثرة بوجه من الوجوه من المُفيض الذي هو منشأ الوحدة الحقيقية.

of causality itself and carelessly presupposing it (cf. Russell's critique of Hume) to negate causality—is no problem for Islamic philosophy at all.

were interpreted as a negation of the law of causality, whereas in Islamic philosophy no inconclusiveness can refute the law of causality and inconclusiveness is related to the weakness of epistemology or to some other reasons.

7. Analysis of causality in modern Western philosophy was based on the obligation of spatial succession and contiguity of cause and effect, because Western philosophers based their analysis upon empirical observations. In Islamic philosophy, however, cause and effect are temporally simultaneous and their anteriority and posteriority are a matter of causal priority. In this regard the Western attitude and the attitude of Muslim theologians were along the same lines. Therefore, we see that in his arguments to substantiate the existence of God, Leibniz uses the principle of sufficient reason and the impossibility of the infinite regression of sufficient reasons; this amounts to the priority of occasional cause over effect, and assumes a temporal priority. Thus, in the West, any discussion about causality leads to occasional cause, while in Islamic philosophy doubts about infinite regression can be removed rationally, and even in the Transcendent Philosophy where the caused is an attribute of the cause, the explanation of the cause of all causes and the negation of the infinite regression are not a problem at all; rather, the attitude of the principality of existence to causality, at the very beginning, points to the all-sufficient existence of God and then to other existents that have an innate existential dependence.

8. Islamic philosophy too, in spite of acknowledging causal necessity, shares with modern Western philosophy the fact that in composed propositions, we cannot arrive at a necessary relation in the world. But, that we cannot arrive at necessity is not because necessity does not exist in the external world; rather, we are unable to perceive the perfect evidence of cause and effect via our faculties of perception like our senses. Hence, the problem of most Western philosophers in negating external causality—that is, using the law

especially the world of matter (the objective world) gives rise to the problem of the relation between subject and object, whereas in Islamic philosophy, the principle of causality is known as a self-evident issue that embraces the whole universe, including mind and matter. Not only do we perceive the principle of causality existentially, but we also perceive its self-evident quality existentially, and as a result, that also embraces the whole external world and will have the causal necessity in the external world.

6. Since in Western philosophy the basis of the perception of causality is experience and it tries to reach the principle of causality through experience, in the analysis of causal necessity, certain problems may arise, and this will cast doubt on this necessity, since it is not observed in the relations between external cause and effect. However, since in Islamic philosophy causality is seen as a self-evident and philosophical secondary intelligible, there is no doubt as to its necessity in the external world. Consequently, when between two phenomena that appear to be cause and effect, such a necessity is not observed, this is related to the deficiency of our knowledge about cause and effect; that is to say, we have not been able to perceive the perfect cause, and what is here called cause is in fact an imperfect cause. It is clear that knowing a perfect cause in the material world and in the relations among objects is not possible, but its necessity is accepted. Different kinds of causes that Aristotle proposes are developed in the context of his attention to experience. In effect, material, formal, final, and agentive causes are the external evidence of causality and are classified inductively and based on empirical evidence. The Muslim philosopher does not consider the principle of causality responsible for finding cause and effect in the context of reality; that is why if he does not find the cause and effect, he does not struggle to negate a rational principle.

In modern physics where causality is reduced to determinism, theories like the Heisenberg uncertainty principle

However, it seems that for Western philosophers, especially those after Descartes (who created a radical change in philosophical subjects, and shifted their attention from metaphysical and ontological concerns to epistemological ones), epistemology had priority, whereas to Muslim sages ontology has always had precedence over epistemological issues and «the discussion of knowledge», in their view, «has always begun with ontological propositions.»[1]

Thus, for the investigation of causality, the starting point and the reliance of Western philosophers had been an epistemological point, while for Muslim philosophers, the examination of causality had an ontological point of departure; this created a divergence between them as to how to make the principle of causality their base and foundation. For the Western thinker who sees epistemology as successful and superior, the source of knowledge and the principle of causality have their roots in sense and experience, while to the Islamic thinker, who gives priority to ontology, the principle of causality is seen not only as the basis and foundation of human knowledge, but rather as an existential issue that should not only justify and explain human deeds, but also describe divine acts.[2]

5. In modern Western philosophy, with its epistemological approach to philosophy, causality changed from an objective issue to a subjective one, and therefore the reliance of causality on external phenomena, with regard to the dualistic problems of subject-object, brought about many challenges. The principle of causality in modern Western philosophy is analyzed subjectively, while in Islamic philosophy this principle flows throughout the universe, from mind to matter. In modern Western philosophy, this has created a problem: generalizing the principle of causality to the whole world,

(1) Amoli, 63.

(2) Ian Richard Netton, «Neo-Platonism in Islamic Philosophy», in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (CD) (London: Routledge, 1998).

2. Since the basis of the analysis of causality in the West was experience and experience could not offer any necessity, explanation of causal necessity faced many challenges. When Newtonian physics was at its zenith, this necessity changed into the conclusiveness of laws of physics, formulated on the basis of accurate mathematical relations. Therefore, the meaning of necessity changed into determinism and in the twentieth century, the determinacy of Newtonian laws were questioned with issues like Heisenberg's uncertainty principle; in the eye of some Western physicists and philosophers, it is interpreted as the negation of causal necessity. However, in Islamic philosophy, because causal necessity is something rational and self-evident, no physical phenomena can question it. Therefore, in such cases, the uncertainty originates from epistemological restrictions or the mutual influence and interaction between the experimenter and the experiment.

3. In modern Western philosophy causality is inferred from the relations observed in the external world, and it is explained by the interaction of these data and our epistemological system; therefore, the basis of this principle was empirical findings. In Islamic philosophy, however, causality is inferred from the relationship human beings existentially perceive between self and will, and it is then employed in epistemology.

4. Another distinction between the ideas of Western philosophers and Islamic sages is the priority the former have placed on their epistemological or ontological discussions. Of course, there is no doubt that in many cases ontology and epistemology have proceeded in parallel with each other.

> There has always been some sort of harmony between ontology and epistemology, i.e., the explanation each individual gives about knowledge is logically related with his attitude towards existence and existential issues.[1]

(1) Abdollah Javadi Amoli, *Explanation of the Arguments for the Substantiation of God* (Qom: Isra', 1384 AH [1964]), 63.

causality was its interpretation as a scientific law, in such a way that even in the twentieth century, in confrontation with some physical phenomena, its validity was questioned. The challenges modern Western philosophy faced in discussing causality originated from the fact that for the analysis of causality, these philosophers made experience their point of departure. Experience would neither require a necessity nor become meaningful without interaction with the senses.

In general, comparing the way causality was treated in Islamic philosophy with the modern Western philosophical tradition that culminated in Kant, we can enumerate the following differences:

1. In the discussion of causality in modern Western philosophy, experience was the point of departure, in such a way that even rationalist philosophers like Leibniz based their analysis of causality on experiential observations. In this regard Hume rightly illustrated the requirements of this kind of attitude toward causality that finally results in the association of ideas. It is true that Hume looked at causality from the perspective of empiricism, but he is still a philosopher. He could not evade the subjective aspect of causality and he finally filled this gap with psychological rules. Materialists, by contrast, held themselves aloof from anything that had a trace of intellect and located causality in material evidence; for instance, they deemed heat the cause of boiling of water and gravity the cause of the earth's movement.(1) In Islamic philosophy, however, causality is a rational discussion known to us through intellectual perception and is considered one of the philosophical secondary intelligibles; experience is also examined with this intellectual basis, but in Western philosophy mental analyses are performed via empirical observations.

(1) Innocentius Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, tr. Sharaf al-Din Khorasani (Tehran: Scientific-Cultural Publications, 1383 AH [1963]), 1-4.

8. The events of this world have «temporal necessity»; that is, an event can take place merely in a determined instant, not sooner or later.

9. Temporal conditions are not the perfect cause of later conditions; rather, they prepare the grounds for later conditions and yet, complete knowledge about these grounds gives rise to conclusive prediction.

10. Metaphysical destiny and will are not meaningful in parallel with natural causes (but in hierarchical relation with them).[1]

In Islamic philosophy the origin of the conception of causality is introspection (i.e., with conscious knowledge about oneself and one's states, the meaning and the referent of causality is perceived existentially and is then transferred to the external world).

> When we observe this relation (i.e., human actions arising from inner self), we also observe the existential needs and their taking refuge in the soul and the existential independence of soul ... The turn to the general law of causality and causedness starts right here.[2]

4. Comparison of Causality in Kant and Islamic Philosophy

A brief overview of the evolution of historical attitudes of modern Western philosophers toward causality reveals that causality was reduced from an external existential analysis to a mental subjective analysis, resulting in Western subjectivism. Berkeley changed causality into «reason», a subjective relation; Locke put forth the relation among conceptions; Malebranche negated all causalities beyond divine action; Leibniz transformed the principle of causality to the principle of sufficient reason, a kind of mental expectation; and Kant then derived causality from mental categories. After that, in modern science, the only thing that remained from

(1) Motahari, 232, 233.

(2) Mohammad Hussein Tabataba'i, *Principles of Philosophy and the Method of Realism with Annotations of Motahari* 3 (Qom: Islamic Publications, n.d.), 291.

though we cannot claim that he managed to leave subjectivism behind.

3. General Features of Causality in Islamic Philosophy

If we now draw a comparison between the analysis of causality in Islamic philosophy and in Kant's philosophy, we observe that in Islamic philosophy, unlike Western philosophy, causality is not taken from experience, but it is something arrived at through rational analysis, and it is one of the «secondary intelligibles» that cannot be perceived through experiential analysis, the latter being the approach of modern Western philosophy to the analysis of causation.

Here is a summary of the attitude of Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy toward causality in comparison with other thoughts, based on Motahari's exposition:

1. The law of causality and all laws derived from that are self-evident laws, independent from our mind and perceptions.

2. Our perceptual conception of causality and causedness does not originate from an external sense, but from an internal examination, the essence of self and sensual states .

3. Our confirmative conception of the law of causality and causedness (based on the need to have a cause) and its derivatives originate from mental reasoning and are independent from experience.

4. The law of causality is an aspect of absolute reality and is not specific to matter and material relations.

5. The law of causality and its derivatives are philosophical laws and their investigation is beyond the scope of particular and individual sciences.

6. The law of causality and its derivatives should inevitably be employed as the principal subject in particular individual sciences and these sciences cannot claim that they do not need this law at all.

7. Knowing the perfect cause results in knowing the effect, and therefore, the existence of cause can lead us to the existence of effect.

to the plurality of pure perception.(1) Therefore, Kant's philosophy stands in contrast to Hume's conception of causality, because Kant is heavily influenced by Newton's physics, and to confirm it, he requires the general authority of the law of causality. Hume justified causality using his empirical doctrine. He explained causal necessity with the law of association, regarded as one of the psychological principles of the human mind. In fact, the concept of necessity was an entanglement in Hume's metaphysics, for he did not know where to place it in his philosophy. Hume deemed causal relations composed and are related to reality, and he thought that since necessity can merely be sought in analytical propositions, where the predicate is implied by the subject, we cannot talk about causal necessity. Kant, on the other hand, held the belief that necessity has a more extended meaning. The necessity of a proposition does not depend on the implicit inclusion of predicate in the subject; rather, it refers to the *a priori* nature of the concepts employed in it. Kant does not justify necessity by psychological inclinations or induction; he rather holds that experience does not provide the necessity and generality of propositions, but merely indicates the proximity or the succession of phenomena. Thus, the generality and the necessity of a proposition depend on the *a priori* images of the mind; images that are predicated upon sensual representations and give them objectivity. Kant takes issue with those who see the principle of causality as the abstraction of mind and rely on the frequent occurrence of phenomena.

We should take into account that Hume looks for the source of causal inference, while Kant deals with causal knowledge. One who seeks the source of acquiring knowledge will finally turn to psychological explanations. But Kant thinks about the logical conditions of acquiring knowledge,

(1) Immanuel Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, tr. Lewis White Beck (New York: Bobbs- Merill Company Inc., 1950), 48.

In Hume's point of view, perceptions are of two categories: impressions and conceptions. The impression of data without the mediation of senses and conceptions is indeed the annihilation of impression. Their difference is in the degree of their influence.

Hume believes that true conception is one which is eventually based on an impression. A conception that is not converted into an impression has no experiential origin and is the result of relations that mind establishes among conceptions.

2. Kant's Explanation of Causality

Kant examines the logical conditions for acquiring knowledge. He classifies all propositions based on Aristotelian logic and in correspondence to each of them, proposes a general meaning:

> If we decompose all composed propositions with respect to whether they have objective reality or not, we come to the conclusion that they are not made up of pure percepts; in fact, if one of the pure mental concepts were not attached to the concepts abstracted from perception, then, such propositions would be totally impossible.(1)

These concepts are *a priori* and are not abstracted from observable data. Among these concepts known as pure mental categories is the principle of causality. The concept of «necessity» falls into this same category. However, this *a priori* principle informs us solely of the relations among objects and merely indicates that each given effect should have a cause. Given the existence of the effect and by relying on this principle alone, we cannot determine the cause, for Kant believes that concepts without experience are void and do not yield knowledge.

Kant's definition of experience is different from that of the empiricists and rationalists. Experience, for Kant, forms in the interaction between mind and matter. Objectivity of experience lies in the application of pure mental categories

(1) Kourner, 1367, 177.

KANT ON CATEGORIES COMPARED WITH MULLĀ ṢADRĀ ON SECONDARY INTELLIGIBLES IN THE EXAMPLE OF CAUSALITY

Pr. Hamidreza Ayatollahy

Summary :

One of the most important philosophical questions raised by Hume was the meaning, truth and justification of some philosophical issues like causality, existence, substance, necessity, etc. Kant tried to put all his epistemology in an overall framework so that these issues earn their suitable place in a philosophical study. His treatment of those issues as *a priori* concepts which shape all of our concepts is the most important improvement in philosophy. He argued that we can understand phenomena by these categories of concepts and emphasized on the importance of these categories for every kind of epistemology that originates from experience.

Just this philosophical problem was seriously analyzed by Mullā Ṣadrā in another part of the world in Iran two centuries before Kant. But his treatment was different from Kant's. He distinguished between primary and secondary intelligibles in philosophy and logic. Then he accounted for the meanings of concepts like causality, existence, necessity and so on as «secondarily philosophical intelligibles».

In this paper, I compare these two ideas with each other and explain their advantages and disadvantages.

1. The Analysis of Causality by Modern Western Philosophers

When Hume tried to evaluate the meaning of causality, he found that the meaning of causality has no referent in reality. We saw the fire and the burning and we have some impressions of both, but we cannot find any referent in the external world for causality and the necessary relation between cause and effect. He had no option to attribute causality other than the mental situation of concepts. He argued that the meaning of causality cannot be other than the mental concept that is ascribed by mind.

Closing Paper

Nagel, T. (1974). «What Is It Like to Be a Bat?», *Philosophical Review.* 4:435-50.

Place, U. T. (1956). «Is Consciousness a Brain Process?», *British Journal of Psychology.* 47: 44-50.

Reid, T. (2000). *Inquiry Into the Human Mind: On the Principles of Common Sense.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Smart, J. J. C. (1959). «Sensations and Brain Processes.», *Philosophical Review.* 68: 141-156.

—. (2004). «Consciousness and Awareness», *Journal of Consciousness Studies.* 11: 41-50.

Ibn Sīnā, (1985). *al-Shifā', al-Ṭabī'iyyāt.* Qum: maktabah āyat allah al-Mar'ashī al-Najafī.

Ibn Sīnā, (1986). *al-Ta'līqāt.* Qum, Maktabah al-'Alām al-Islāmī.

Ibn Sīnā, (1996). *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt.* Qum: nashr al-Balāghah.

Jackson, F. (1982). «Epiphenomenal qualia». *Philosophical Quarterly,* 32:127-136. Reprinted in W. Lycan (ed.), *Mind and Cognition: A Reader.* Oxford: Blackwell, 1990.

Jackson, F. (1986). «What Mary Didn't Know.» *Journal of Philosophy,* 83:291-5.

Lewis, D. (1966). «An Argument for the Identity Theory», *Journal of Philosophy,* 63, 17-25.

Malcolm, N. (1958). «Knowledge of Other Minds». *The Journal of Philosophy,* 969-978.

Mill, J. (1979). *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writing.* London: Routledge.

Mīr Dāmād, Muḥammad Bāqir (2002). «Al-Taqdīsāt», in, ed. 'Abb Allāh Nūrānī (ed.). *Muṣannafāt Mīr Dāmād.* Tehran: Intishāra Āthār wa Mafākhir farhangī.

Mūll Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn Muḥammad (1975). *Al Mabda' wa al-ma'ād.* Sayyid Jalāl al-dīn Āshtīyānī (ed.). Tehran: Ānjuman ḥikmat wa falsafeh Iran.

—. (1981a). *al-Shawāhid al-rubūbiyyah.* Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī (ed.). Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhi.

—. (1981b). *al-Ḥikmah al-mut'āliyah fī al-asfār al-' aqliyyah al-arba'ah.* Beirut: Dār iḥyā' al-turāth.

—. (1983). *al-Mashā'ir.* Henri Corbin (ed.). Tehran: Intishārāt Ṭahūrī.

—. (n.d.) *al-Hāshiyah 'alā ilāhiyyāt al-Shifā '.* Qom: Intishārāt Bīdār.

—. (1984). *Al-Luma'āt al-mashriqiyyah fī al-funūn al-manṭiqiyyah.* 'Abd al-Muḥsin Mishkāt al-dīnī (trans. and commentary). Tehran: Nashr Āgāh.

proach, the issue of other minds is an epistemological one, i.e. how we are justified in our claim regarding the presence of mind in other men and animals. But Mullā Ṣadrā, as a Muslim philosopher, maintains that the issue of possessing minds is in the first instance an ontological problem relevant to various metaphysical principles such as the principiality of existence, unity of existence, gradation of existence, and intensification of existence. On the other hand Sadrian philosophy has a firm link with theological issues. We attribute minds to all existents based on certain metaphysical principles. Every creature, according to its own existential grade, possesses cognition, power, volition, and subsequently life. Human being is just one of the existents possessing mind among all existents of the world that have their own minds. Such an approach to the world places man in the midst of an intelligent universe and it is quite likely that this approach would make life more meaningful for man.

Bibliography

Chalmers, D. J. (1995). «Facing up to the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies*, 2:200-19

al-Davānī, Mullā Jalāl al-Dīn. (2002). «Risālah fī ithbāt al-wājib al-jadīdah». in Tūyserkānī (ed.). *Sab' rasā'il.* Tehran: Mīrāth maktūb.

Davidson, D. (1980). «'Mental Events', 'the Material Mind' and 'Psychology as Part of Philosophy'». In Davidson, D. *Essays on Actions and Events.* Oxford: Clarendon Press.

Dennett, D. C. (2009). «The Fantasy of First Person Science». *Tufts University.* Third draft: March 1, 2001.From http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm.

Ibn Sīnā, (1983). *al-Shifā', al-Manṭiq, kitāb al-Maqūlāt.* Qum: maktabah āyat allah al-Mar'ashī al-Najafī.

Ibn Sīnā, (1984). *al-Shifā', al-Ilāhiyyāt.* Qum: maktabah āyat allah al-Mar'ashī al-Najafī.

In Mullā Ṣadrā philosophy, God has a pivotal position. A large number of his philosophical principles owe their significance and meaning to the centrality of God. The existence of consciousness in all existents should also be interpreted in the light of the centrality of God. According to Mullā Ṣadrā, all existents possess consciousness in order to know their creator and have a constant motion towards Him. Thus they can finally join Him in proportion to their own existential grade. «We belong to God and to Him we shall return.» (2:156) It is likely that this verse is the most significant verse in Mullā Ṣadrā's philosophical system because most of his philosophical principles are founded upon this verse.

These remarks in Mullā Ṣadrā's philosophy indicate the huge difference between western philosophers mentioned early in this article and Islamic tradition founded in such philosophers like Mullā Ṣadrā. It seems that Mullā Ṣadrā wants us to go to the dipper side of univers and explain our superficial knowledge according to our inmost knowlgede of univers. Aristotle's way of explanation to understand sensory data according to intellect can be found in Mullā Ṣadrā in a dipper and most accurate way. Mullā Ṣadrā says that we should explain the reality using our knowledge, sensory and intellectual, but by considering our inmost knowledge which needs divine inspiration. So here we recognize the unification of sensory and intellectual knowledge and divine inspiration. It is this perspective to reality that allows to Mullā Sadrā to ascribe consciousness to all creatures in a full rational way.

Conclusion

In the domain of contemporary philosophical studies, whenever there is a statement on having minds, it occurs to us that human or animals possess souls according to the dualistic approach, and possess minds according to the materialistic approach since they have brain process. In this ap-

Mullā Ṣadrā that he concludes that all existents yearn towards upper perfections. Thus he considers the whole world in a constant motion towards God:

> Love streams in all existent in order of their existence. As weaker instances of existence are created by stronger ones, with the chain ending in matters and bodies, every lower love would lead to an upper love with the chain ending in the Necessary Existent. Thus all existents in proportion to their own perfections tend to have the perfections of the Necessary Existent. To achieve these perfections, existents seek to look like the Necessary Existent (*Ibid.*, vol. 7, p. 160).

To reconcile his philosophical principles with religious text, Mullā Ṣadrā has quoted certain Qur'anic verse. Here is one such verse:

«There is not a thing but celebrates His praise; and yet ye understand not how they declare His glory» (17: 44).

Mullā Ṣadrā reasons that glorification of God without knowledge is not possible (1981b, vol. 1, p. 119). God states that everything glorifies Him. This fact itself is indicative of the existence of knowledge in all existents.

Another verse quoted by Mullā Ṣadrā is as follows:

«Verily when He intends a thing His command is 'be' and it is» (36:82).

Mullā Ṣadrā says that this verse is a solid proof indicating that all existents are wise, know their creator, and hear His words since obedience to a command depends on two things: hearing the words and subsequently understanding them (1981b, vol. 1, p. 119). Since existents are obedient to the command of getting created, it is clear that they possess consciousness.

Another verse quoted by Mullā Ṣadrā reads:

«He said to it [sky] and to the earth: «come ye together, willingly or unwillingly.» They said: «We do come in willing obedience» (41:11).

It is evident that willing obedience to a command depends on understanding it and on the existence of volition.

10. Contingent beings do not have any independent existential reality of their own. They are merely manifestation of the attributes of God. (From 8 and 9)

11. Contingent beings are the manifestation of three attributes of knowledge, power and volition in God. (From 1 and 10)

12. Contingent beings are the manifestation of the attribute of life in God. (From 2 and 11)

By contemplating other philosophical principles in Mullā Ṣadrā's philosophy such as trans – substantial motion we can get some further results from this argument

13. Contingent beings divide into changeable (*mutaghayyir*) and unchangeable (*thābit*).

14. Changeable beings have trans – substantial motion and reach upper perfection

15. Changeable beings reach upper grades of life by trans – substantial motion.

According to this reasoning, every contingent being, including plants and inanimate things, possesses consciousness, power, and volition, and subsequently life. The only difference lies in the fact that their knowledge, power, and volition are lower than those of God since contingent beings hold lower grades of existence in comparison to God. The levels of knowledge are also different among contingent beings themselves because of the gradation of existence. Human being ranks higher than animals, animals rank higher than plants, and these, in turn, rank higher than inanimate bodies.

Mullā Ṣadrā explains these points in this manner:

> Based on the gradation of perfection and imperfection, existence is a source of all reality streaming in every existent. In the same manner, real attributes of existence, i.e. knowledge, power, volition and life, are also streaming in all existents. (*Ibid.*, vol. 6, p.118)

The existence of consciousness and even volition in the every existent of this world is so evident and certain for

to Mullā Ṣadrā, whatever exists possesses knowledge and consciousness. He says:

> It is necessary that everything have a level of consciousness as it is necessary to have a grade of existence and appearance (*ẓuhūr*) since the Necessary Existent is endowed with life. The attributes of knowledge, power, and volition require life. These attributes are the very essence of God, and He is endowed with them without any mediator. All the things are qualified with these attributes as well since they are the manifestations (*maẓāhir*) of His essence and subject of showing His attributes. Of course, these attributes are different in existents in terms of appearance and hiddenness (*khafā'*) since they possess different existential grades (1981b, vol. 2, p. 284).

Mullā Ṣadrā here raises a demonstration to prove the existence of the consciousness, power, and volition and subsequently the life of all existents. The representation of this demonstration according to Mullā Ṣadrā's philosophical principles is as follows:

1. God has three attributes of knowledge, power and volition.
2. Any existent which has three attributes of knowledge, power and volition has the attribute of life.
3. God has the attribute of life. (From 1 and 2)
4. The essence of God is His existence. (Based on the principle of the principiality of existence)
5. Three attributes of knowledge, power and volition in God and His essence are the same.
6. Three attributes of knowledge, power and volition in God and His existence are the same. (From 4 and 5)
7. Existence is principal in contingent beings. (Based on the principle of the principiality of existence)
8. Contingent beings are the effects of God.
9. The effect does not have any independent existential reality of its own except being related to cause. It is merely the manifestation of its cause. (Based on the principle of existential poorness)

principal, and if the existence of the effect is nothing but its connection to the cause, there would be no choice to have a notion of the effect without considering the cause. Therefore, all particular existence are considered a shadow of the existence of One and Truth. If we adopt this view, the issue of trans-substantial motion (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*) would have more significance.

2-5- Trans–substantial Motion (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*): Peripatetics confined motion to the four categories of quantity, quality , place , and situation (Ibn Sīnā, 1985, vol. 1, p. 107). However, Mullā Ṣadrā adds the category of «motion in the category of substance» to the four above–mentioned ones. Peripatetics found the motion in the category of substance impossible since it would lead to the destruction of the subject of motion along the process of motion or to presumption of the intensification of quiddity (*Ibid.*, vol.1, pp. 98-99, p. 101). Since Mullā Ṣadrā regards the quiddity as mentally posited, and the reality as existence, he recognized that the attribution of motion to quiddity requires a mediator of occurrence (*al-wāsiṭah fī al-ʻurūḍ*) while existence is attributed with motion by itself. So he accepted substantial motion and furthermore said that motion in accidents occurs subsequent to motion in substance, and real substance is nothing but mobile existence. Any change in existence of a thing involves change in its accidents (Mullā Ṣadrā, 1981b, vol. 3, pp. 103-104). According to this approach, Mullā Ṣadrā divides existence into changeable (*mutaghayyir*) and unchangeable (*thābit*) ones. Changeable existence moves on an upgrading path and acquires existential intensification. All existents of the material world are proceeding towards upper grades in an intensifying motion, and this motion continues till they reach their sufficient perfection.

3. Mullā Ṣadrā and the problem of other minds

For dealing to the problem of other minds in Mullā Ṣadrā's philosophy first we should informed that according

weakness are not the things annexed to the reality of existence. Rather they are abstracted from the grades of existence.

The theory of gradation of existence requires that every grade of existence, although enjoying unity and simplicity, contains the perfections of subordinate grades of existence. In addition, they are supposed to have some extra perfection (*Ibid.*, vol. 1, p. 263). The term «perfections» is used here since as if existence, perfection and good all refer to one reality which is benefited from 'being out of the darkness of nothingness'. (*Ibid.*, vol. 7, p. 58-63). Therefore, «the grades of existence» is another expression for the grades of good and perfection.

2-4. Existential poorness (*al-faqr al-wujūdī*)**:** The above-mentioned theories open a new chapter in our conception of the causal relation. The cause is a grade of existence just as the effect is another grade of existence. The effect is dependent upon the cause. However, this dependency is not a quality annexed to the effect. The effect is the very poorness and dependency upon the cause not the entity which has the quality of poorness (*Ibid.*, vol. 2, p. 202). According to Mullā Ṣadrā's philosophy, this assertion can easily be justified. If the cause is sheer simple existence and the effect is also sheer simple existence, and if the effect is dependent upon the cause, it would be proved that the whole being of effect as the very simple existential grade, is dependent upon the whole being of cause again as a grade of simple existence. If the effect is nothing but dependency upon its cause, is there any room for talking about the existential grade of the effect? If the effect is nothing but pure connection to, and dependency on, the cause, is it possible to have a notion of the effect without considering its cause? The answer is negative (*Ibid.*, vol. 2, p. 299). If we can have a notion of the effect without considering its cause, in fact we have taken the quiddity of the effect into account, and the quiddity of the effect is just a mentally–posited affair. If existence is

centred approach. Adopting the theory of the principiality of existence, Mullā Ṣadrā was able to justify the gradation of existence (1981b, vol. 1, pp 442-43; vol. 6, pp. 14-15, p. 18, p. 21), and resort to it for explaining multiplicity in the world.

The theory of gradation of existence requires that the difference among existents, as in the case of their sameness, refers to existence itself (*Ibid.*, vol. 1, p. 120). Each grade of existence is different from another and the difference refers to existence *per se*. Likewise, the similarity of each grade of existence with other grades refers to existence itself. What is the reason behind this fact? If we attribute the difference of grades of existence to something other than existence, thus denying the theory of gradation, there would be no choice but to stick to one of the two concepts of nothingness (*'adam*) or quiddity. The reason lies in the fact that the concepts used in explaining the world, are one of the above–mentioned three. Nothingness is not qualified to distinguish a grade of existence from other grades. Furthermore, accepting this idea requires that each grade of existence be composed of existence and nothingness which is an illogical consequence as each mode of existence *qua* existence is a simple (*basīṭ*) reality. Resorting to quiddity is not the solution as well since quiddity, in terms of being quiddity *per se*, is merely quiddity. We cannot even predicate existence or nothingness to quiddity *qua* quiddity although in the objective realm it is always an instance of either existent or nothingness. According to the theory of the principiality of existence, the level of the reality of quiddity depends on existence because quiddity is nothing but an abstraction from a particular existence by our mind. Thus quiddity in default of existence is quite nonsense (*Ibid.*, vol. 2, p. 288). If a thing is nonsense in default of existence, how can it distinguish a grade of existence from another. Therefore, the only choice before us is the theory of the gradation of existence which differentiates the grades of existence based on their intensity and weakness. Nevertheless, it draws our attention to the point that intensity and

This view, i.e. univocality of the meaning of existence in conjunction with the theory of the principiality of existence, paves the way for adopting the theory of the unity of the existence. It suffices to add an epistemological principle to the theory of the univocality of existence and the principiality of existence. This principle requires that a univocal concept cannot be abstracted from different (heterogeneous) objects *per se* (Mullā Ṣadrā, 1981b, vol. 1, p. 35). If this principle is true, and apparently this is the case, there is no choice but to concede that the unity of existence holds true. Based on the principal of 'primacy of existence over quiddity', a general concept of existence can be abstracted from all existents in all realms (Necessary or contingent existents) and the concepts in term of being existence are the same and univocal. This fact entails that the existence, has spread all levels and realms of reality and the worlds (material and immaterial) are nothing but existence.

2-3. Gradation of Existence (*tashkīk al-wujūd*): If different modes of existence spread all over the entire extra-mental realms, how is it possible to distinguish different modes from each other? What makes the world seem as a collection of distinctive entities and quiddities? Does it originate from the epistemic system of man that perceives identical affairs in different ways and distinguished multiplied realities? Holding the fundationality of sensible beliefs and counting them true unless there are perceptual mistakes (Mullā Ṣadrā, 1984, p. 33), Mullā Ṣadrā finds it necessary to present another theory toward explaining the multiplicity and difference of existents. Thus he sticks to the theory of the gradation of existence as to the intensity and weakness of existence. Peripatetics used to recognize certain types of multiplicity among existents called as different existents in their whole reality and substance (*al-ḥaqā'iq al-mutabāyina bi-tamām dhātihā*) (Ibn Sīnā, 1983, pp. 10-11). However, they denied the gradation of existence as to the intensity and weakness of existence (Ibn Sīnā, 1986, p. 44) because of their quiddity–

tence of God. Mullā Ṣadrā, however, did not approve this approach and presented the theory known as the principiality of existence (*aṣālat al-wujūd*). He views his theory a divine inspiration (1981b, vol.1, p. 49). According to this theory, quiddity is a concept posterior to existence. Possible existents are existence as the Necessary Existent is existence although there is different between them according to their intensity and poorness. The quiddity of each possible existence is the concept which human mind abstracts from the limitations of that particular possible existent. Therefore God who doesn't have any limitation is without quiddity (*Ibid.*, vol. 6, p. 142). This principle paves the way for that of the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*) which will be elaborated in the following discussion.

2-2. The Unity of Existence (***waḥdat al-wujūd***): Going along with peripatetics' view concerning the concept of existence, Mullā Ṣadrā believes that the meaning of existence is univocal (Ibn Sīnā, 1984, p. 12; Mullā Ṣadrā, 1981b, vol. 1, p. 35, p. 120; 1975, p. 10). However, Mullā Ṣadrā in some instances considers existence without any concept. On various occasions Mullā Ṣadrā asserts that the reality of existence is conceivable merely through intuitive knowledge (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*) and manifestation of reality (1981b, vol. 1, p. 61; 1981a, p. 6; n.d., p. 205; 1983, p. 15). This emphasizes the point that the reality of existence is not accessible to the mind. So what is the existence as a concept in our mind? Mullā Ṣadrā, on various occasions, states that our minds, faced with the reality of existence, abstract only a phase of its phases or a mode of its modes and what we know as the concept of existence is these affairs (1981b, vol. 1, pp. 37-8, p. 53, p. 61; 1975, p. 10). So it is better to call this notion conception of existence rather than concept of existence. According to Mullā Ṣadrā, if we seek to know existence through this conception, there would be just a weak knowledge of existence (1981b, p. 53) which in fact is knowledge of a facet of existence out of its various facets, not knowledge of existence *per se*.

2. Mullā Ṣadrā's philosophical principles

Mullā Ṣadrā is a philosopher who revolutionised Islamic philosophy. He founded significant principles in Islamic philosophy which had a striking effect on later philosophers. Principiality of existence (*aṣālat al-wujūd*), unity of existence (*waḥdat al-wujūd*), gradation of existence (*tashkik al-wujūd*), intensification of existence (*ishtidād al-wujūd*), existential poorness of possible existents (*al-faqr al-wujūdī*) are among the most important principles that Mullā Ṣadrā utilised in his approach to the problem of other minds.

2-1. Principiality of Existence: Principiality of existence requires that the concept of existence has extensions in the actual world (Mullā Ṣadrā, 1989, vol. 1, pp. 38-9; n.d. p. 27; 1981a, p. 6; 1983, pp. 9-18). Being subjected to different Phenomena, the mind constitutes a proposition composed of two concepts, i.e. «the particular quiddity» (*al-māhiyyah al-khāṣṣah*) such as man or horse, and «the existent» (*mawjūd*) in order to indicate their external reality. Ibn Sīnā had earlier stated that these two concepts were not synonymous (1996, p. 96; 1984, p. 31), thus referring to the distinction between existence and quiddity. However the major question is which one of these two aspects is real and extra-mental and which one is mental and a mere concept posited in mind. The dominant view in this regard was the theory of the principality of quiddity (*aṣālat al-māhiyyah*) in the case of possible existents, and that of the principiality of existence in the case of the necessary existent adopted by Mīr Dāmād (2002, p. 132) and Mullā Jalāl al-Dīn al-Davānī (2002, p. 129). According to this theory, God is the pure existence and the quiddities of possible existents have an especial kind of relation to it that we abstract the notion of existence from this relation. Therefore, the possible existent is a quiddity having illuminative relation (*al-intisāb al-ishrāqī*) with the necessary existent. In other words, the quiddity of possible existence has an objective extension but its existence is a concept which mind abstracts from the relation of quiddities with the exis-

the same behavior as we do is considered to possess mind. However, if we reduce mind to brain processes (Place, 1959; Smart, 1959, 2004; Lewis, 1966; Davidson, 1980), whatever showing brain process is considered to possess mind.

It is evident that according to the third person approach to the issue of consciousness, talking about plants and inanimate things having mind is quite nonsensical because they do not have brain processes, and the same behavior that men and animals have. Likewise, according to the first person approach towards consciousness, we cannot consider plants and inanimate things as existents possessing consciousness. I have the intuition of the existence of mental qualia as I am conscious of myself and environmental events. Although it is possible for me to consider the existence of this consciousness in other men or animals as a basic or self-justified belief, there is no way to have the same idea about the question whether plants and inanimate things possess minds. It seems that the analogical inference of John Stuart Mill is not efficient in this regard, neither the approach adopted by Malcolm.

However, there is a different approach, as was mentioned earlier, in Islamic philosophy to the question whether other existents possess mind. The problem of other minds is linked in Islamic philosophy with various metaphysical principles. Thus the question of existence of mind in plants and inanimate things is not nonsense. Rather, it has a positive answer. In the tradition of Islamic philosophy, particularly among those Muslim philosophers attempting to reconcile between philosophical thoughts and mystical thoughts as well as religious texts, all existents are considered to be conscious. This part of the article deals with a study of the theory of Mullā Ṣadrā in this regard. First, I would briefly explain those philosophical principles he has found useful concerning the issue of other minds. Then I would refer to their application by Mullā Ṣadrā in the same area. Finally I will explain how he was inspired by Qur'anic verses on this issue.

this case, talking about the analogical method or reliance on language understanding is considered evidence to the truth of the accepted belief.

However, in addition to the question of how we can reach logical certainty as to the existence of other minds, there is another major question concerning the actual examples of other minds. Are human beings and certain animals the only existents that possess mind? Or we may also refer to such existents as plants and inanimate things in this regard?

Once we talk about mind, various phenomena are taken into account including the ability to categorize information, to react to environmental stimuli, and to know oneself and one's mental states. However, the most significant point here may be mental qualia. It is because of this very distinction concerning the problems of mind that Chalmers classifies these problems into easy ones and the hard one (1995, p. 2001). The hard problem, according to him, is that of consciousness.

In view of the above points, when we ask whether such existents as plants and inanimate things possess minds, we mean whether they are conscious of themselves and the things surrounding them.

In response to this question, there is a striking difference between the contemporary epistemology and philosophy of mind on the one hand, and the Islamic philosophy on the other hand. In the contemporary philosophy of mind, some are of opinion that conceiving mental qualia is possible through the first person point of view (Nagel, 1974; Jackson 1982, 1986). This attitude requires that the belief as to whether others possess minds be considered a basic belief, self-justified, or in need of justification. However, some hold that the consciousness of mental qualia is possible through the third person point of view (Dennett, 2006). This approach does not distinguish between the way of cognition of one's own mind and that of others minds. If we reduce mind to behavior, as in behaviorism (Ryle, 1949), whatever has

MULLĀ ṢADRĀ AND THE PROBLEM OF OTHER MINDS

Pr. Reza Akbari

Summary :

In western philosophy the problem of other minds is an epistemological problem about whether one can know that other individuals, i.e. human beings and animals have thoughts and feelings, andḥ in a weak sense whether one can be justified in believing so. Being formulated clearly by John Stuart Mill in *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* this problem has received three main types of answers. On the other hand in Islamic philosophy this problem is in close contact with existence (*wujūd*). Many Muslim philosophers such as Mullā Ṣadrā believe that whatever has existence also has consciousness. So every being from God to matter has mind though there is difference in the extent and the quality of their consciousness. This paper is an attempt to show how Mullā Ṣadrā answers the question of other minds in its epistemological sense and how correlates it with his ontology through existence.

Key words: other minds, consciousness, existence, Islamic philosophy, Mullā Ṣadrā,

Introduction

The existence of other minds is regarded as a certainty. As we find mental states in our own selves, we know that other people and animals have similar mental states and our knowledge amounts to certainty in this regard. This certainty is psychological and practical. However, is it possible to consider this certainty logical? In evidentialism, logical certainty requires logical justification. This Justification may be an analogical inference as seen in John Stuart Mill's works (Mill, 1979). It may also be in the form of capability of language understanding as in the case of Norman Malcolm (Malcolm, 1958). It is also possible to regard belief in the existence of other minds among basic beliefs which are not in need of Justification or are self-justified (Reid, 2000). In

Mullā Ṣadrā Shīrāzī

belief in the constant immateriality of human soul. The second constituent is that the human soul can reach the state of immateriality in its later stages of existence. In contrast with the first part, this part of the theory denies Aristotle's view of the constant materiality of human soul.

In order to support his theory, Ṣadrā criticizes Ibn Sīnā's view of incorporeal coming-into-being and shows its inconsistency with other peripatetic principles. Moreover, he utilizes some of his innovative metaphysical principles such as the trans-substantial motion to show the intelligibility of his theory.

Bibilography:

Aristotle, *On The Soul*, Walter Stanley Hett (trns.), Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1957.

Dastagir, Golam, «Avicenna's Mystical View of the Soul: His Responses to Aristotle and Plotinus», in *The Jahangirnagar Review* (Part C), vol. 9th, 2000.

Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

Ibn Sīnā, *Al-Shifā', Al-Ṭabī'iyyāt, Kitāb al-Nafs*, I. Madkur (ed.), Qum, Ayatullah Marashi Najafi Pub., 1400 (a.h.)

Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm Qawamī Shirāzī), *Asfār* (*al-Ḥikma al-Muta'āliya fi-l-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a)*, 9 volumes, Beyrut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981.

Plato, *The Collected Dialogues of Plato, Phaedrus*, Hackforth, R. (trans.), Hamilton, E. & Cairns, H., (eds.) Princeton, Princeton University Press., 1961.

Rizvi, Sajjad, «Mullā Ṣadrā», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =«http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/Mullā-Ṣadrā/».

Indeed, in a wider perspective of Ṣadrā's philosophy, we should see the difference between materiality and immateriality not as a difference between two completely distinct and opposite properties. Instead, they should be considered as the two ends of a single spectrum. This point of view enables us to gain a deeper understanding of Ṣadrā's theory about human soul's transformation from a material to an immaterial substance.

It seems that Ṣadrā's specific philosophical principles such as the hierarchy of existence and the trans-substantial motion provide him with good and useful equipments in order to present an apparently coherent theory about the mode of human soul's coming-into-being and its survival.

Conclusion

Ibn Sīnā disagrees with two distinguished Greek philosophers namely Plato and Aristotle about the origin of human soul. In contrast with Plato, Ibn Sīnā does not believe in the preexistence of human. Instead, at least in his standard philosophical works, he offers several arguments for the claim that an individual human soul is originated by the active intellect just when a relevant body finds a balanced temperament to accept it. Moreover he rejects the Aristotelian doctrine that the human soul is just a material form and argues for the immateriality of it. This theory enables him to provide a solid philosophical foundation for the religious doctrine of the human soul's survival after death.

Interpreting the Platonic doctrine of the pre-existence of human soul in an almost unusual way in order to reconcile it with the theory of the soul's coming-into-being, Mullā Ṣadrā goes a fourth way different from that of his three great predecessors. His own theory of «corporeal coming-into-existence and incorporeal survival» has two elements. The first is that in its beginning of existence, the human soul is nothing but a material form. This part of Ṣadrā's theory clearly accords with Aristotle's view but opposes Avicenna's

on human soul and gives us a consistent and thorough picture of its existence *before*, *in* and *after* the natural world.

Evaluation of Ṣadrā's Theory

We can see that Ṣadrā's theory has a couple of important merits. To give an example we should notice that for Ibn Sīnā human beings with all their accidental differences are essentially equal since they are all individuals of the same kind. According to Ṣadrā, however, this is true of the beginning stages of the human soul's trans-substantial motion. In the further stages the differences of the souls become so essential that each individual soul can change to be a distinct species for itself.

In its turn, Ṣadrā's theory raises some important questions. For example, we may ask when the individual corporeal human soul transforms to an incorporeal entity and whether this transformation includes all human beings. According to Mullā Ṣadrā a group of humans may never reach the stage of immateriality. An infant who dies in his/her infancy or a mad person could be examples. In contrast, a few of human souls which are very complete and perfect, like that of Divine prophets and patrons, are immaterial even when they live in the natural world. The third group are the majority of humans who can experience such stage of incorporeality just after death.

In order to justify these differences we may notice that according to the principle of gradation or hierarchy of existence (*tashkīk al-wujūd*) the property of being immaterial is a hierarchical one in the sense that two immaterial beings may differ in the grade and degree of immateriality. Considering the trans-substantial motion of the human soul, we can conclude that even one single soul may possess several different degrees of incorporeality during its continuous existential intensification. This is why Ṣadrā attributes intellection (*ta'aqqul*) exclusively to a very small group of human souls who arrive to a high degree of incorporeality. (see: *Asfār*, 8, 283)

Ṣadrā's Objections Against Ibn Sīnā

In order to defend his own theory of corporeal coming-into-being, Ṣadrā criticizes Ibn Sīnā's view in several ways. For example he says that if human soul was immaterial from the beginning, then according to Ibn Sīnā's own philosophy, its composition with the material body couldn't generate a natural species. But the human being as composed of soul and body is a natural kind:

> And the soul is the completion of the body and its composition with body ends in a complete material species. But it is necessarily impossible that the composition of a material with an immaterial existent makes a natural material species. Thus, since the consequent is false, the antecedent is false too. (*Asfār*, 8, 12)

Using the principle of *modus tollens*, this argument can be formulated as follows:

1. If human soul is incorporeal its composition with the corporeal body cannot generate a natural material species.
2. But the composition of human soul with the corporeal body generates a natural material species.
3. Thus, human soul is not incorporeal.

It is clear that according to Ṣadrā's own view the above argument does not work since at the beginning of its creation the human soul is just a material form and thus there would be quite reasonable that its composition with the body constructs a natural kind.

Another objection against the theory of incorporeal coming-into-being is that according to the peripatetic principles, no immaterial species can be actualized in more than one individual. Therefore, the immateriality of human soul contradicts its multiplicity in effect of the multiplicity of bodies.

According to Ṣadrā, these and other similar objections show that Ibn Sīnā's view is not consistent with some of his own philosophical principles. Moreover, Ṣadrā thinks that his theory is capable to solve many of such difficulties his predecessors have been confronted during their discussions

let us to justify this theory? It seems that in order to answer this question we should pay special attention to one of the most prominentand innovative principles of Ṣadrā's Metaphysics, namely the principle of trans-substantial motion (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*).

As we well know, in his natural philosophy, Ibn Sīnā holds that motion can occur only in four accidental categories namely quality, quantity, situation and place. Thus, he presents several arguments against the possibility of motion in other categories including the category of substance. Ibn Sīnā's most well-known argument for denying the substantial motion is that any motion requires a constant subject which is permanent during the motion. But if the substance of the moving object is itself in motion, then there will be no such a subject for the assumed motion. Thus the substantial motion is impossible.

Ṣadrā solves the problem of the subject of substantial motion in several ways. For example, he sometimes tends to consider the matter which beside the form constructs one of the elements of substance as the subject of substantial motion and elsewhere he denies the very requirement that any motion needs a permanent subject. Adopting a more existential (*wujūdī*) attitude to this issue based on the principle of principality of existence (*aṣālat al-wujūd*), Ṣadrā is ready to say that the permanence of the very particular existence of the moving object sufficiently plays the role of subject of substantial motion. This existential attitude eventually enables Ṣadrā to speak of flowing existent (*al-wujūd al-sayyāl*) instead of mobile substance (*al-jawhar al-mutaḥarrik*).

In any case, considering that for Ṣadrā the trans-substantial motion is a continuing process which includes souls as well as bodies, there would be no oddity in accepting that human soul as a material form can receive some levels of being incorporeal during its gradual increase of existential intensity (*al-ishtidād al-wujūdī*).

accidental distinctive characteristics (*mumayyizāt 'aradiyyah*) and [3] the appearance of indefinite aspects (*jihātun ghayru mutanāhiyatin*) in the intellectual principle [which is completely simple] so that it implies the First Principle's lacking the property of simplicity». (*Asfār*, 8, 373)

At any rate, Ṣadrā rejects the view that the human souls existed before the existence of the bodies as distinct and multiple individuals. In his view, each individual human soul comes into existence at the time its corresponding body gains a complete capacity (*al-isti'dād al-tāmm*). He says: «It is clear that the [human] soul comes into existence when the body's capacity becomes complete». (*ibid.*, 347) This means that, putting his proposed interpretation of the Platonic view away, Ṣadrā tends to adopt the Aristotelian theory. So far so good! But does this mean that Ṣadrā follows Ibn Sīnā's point of view completely? The answer is negative. Though Ṣadrā seems to agree with Ibn Sīnā on the rejection of the human soul's pre-existence, they disagree about the mode of its coming-into-being. As we saw above, Ibn Sīnā supports the view that the human soul is an immaterial entity from the beginning of its existence. Thus, according to him, the human soul has an incorporeal coming-into-existence (*al-ḥudūth al-rawḥānī*). In contrast, Ṣadrā maintains that the human soul is a material form at the beginning of its appearance but eventually it can change substantially to an immaterial existence. This theory is usually called «corporeal coming-into-being (*al-ḥudūth al-jismānī*) and incorporeal survival (*al-baqā' al-rawḥānī*)». A detailed discussion on this theory is beyond the space of this article. I just try to answer briefly to two questions here specially in order to clarify the difference between Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā's views.

The first question is that, considering the sharp dichotomy between material and immaterial entities, how a philosopher (like Ṣadrā) can advocate a view that a particular substance is corporeal in beginning and incorporeal at the end? In other words, which philosophical principles, if any,

6. Conclusion: It is impossible for the human soul to exist before the existence of the body.

Mullā Ṣadrā and the Origin of Human Soul

Ṣadrā discusses the problem of the origin of the human soul in several of his works. In his *Asfār* he first distinguishes two main theories in this realm; the pre-existence of human soul which he attributes to Plato and the human soul's coming into existence which is taken as an Aristotelian theory. He then examines the arguments for both theories in detail. It is worth noting that Mullā Ṣadrā tries to reconcile these two apparently opposite theories. In his view we should interpret the Platonic theory in this way: The human soul exists before the existence of the material bodies not as multiple particulars but as a single universal soul which possesses a pure intellectual mode of existence. He writes:

> Perhaps what is meant [by the Platonic theory] is not that the human souls existed before the existence of the bodies as particular individuations (*al-ta'ayyunāt al-juz'iyyah*) since otherwise, this [theory] would entail several impossible implications .... Instead, what is meant is that it possessed another kind of existence for its principles in the world of Divine knowledge, namely the world of separable intellectual forms which are the same as the divine forms whose existence are established by Plato and his predecessors». (*Asfār,* vol. 8, p. 332)

For Ṣadrā, this interpretation can present a reasonable picture of human soul's pre-existence. Otherwise, this theory would encounter several difficulties many of them are mentioned as unreasonable implications in the arguments against the theory. Ṣadrā himself gives a short list of these implications in the following passage:

> I say: If Plato meant from the pre-existence of human soul its pre-existence as multiple souls... it would entail serious impossibilities among them are [1] the ineffectiveness of the souls for an infinite period of time and their lacking the governance of the bodies and the control over them, ...and [2] the multiplicity of the individuals of a species without a matter which accepts the affection (*al-infi'āl*) and [without]

Arguments for human soul's coming into existence

Ibn Sīnā is ready to formulate several arguments for the rejection of the Platonic-Plotinian view of human soul's pre-existence.

This argument apparently presupposes the immateriality of the human soul, since during his argumentation, Ibn Sīnā appeals to some principles ruling the immaterial substances. The first principle is that an immaterial species cannot exemplify in more than one individual. The reason is that the multiplicity of individuals implies different accidental properties which, in their turn, require a kind of matter (in its Aristotelian sense) in order to receive them. But an immaterial species is far from possessing matter and therefore cannot have multiple individuals. The second principle is that since an immaterial substance is simple in the sense that it lacks any dimension it is impossible for it to be divided into parts. Bearing these principles in mind, we may reformulate this argument as follows:

1. If the human soul exists before the existence of the body, then the soul is either numerically multiple (*kathīr*) or one (*wāḥid*).
2. Because of the first abovementioned principle, the human soul cannot be multiple before belonging to the multiple bodies.
3. If the soul is one, then either it becomes multiple after belonging to the multiple bodies or it remains single.
4. Because of the second abovementioned principle, the one soul cannot become multiple after belonging to multiple bodies since it requires the one soul to become divided into parts.
5. It is absurd for the one soul to remain single after belonging to multiple bodies because it requires unreasonable implications (For example, it requires that two distinct persons have exactly the same feelings and perceptions for they share an assumed common soul).

> granted. And, because the essence that he affirms to exist is proper to him, insofar as he is that very essence, and is something besides his body and his limbs, which he does not affirm, therefore, once he has been awakened, he has a pathway to proceed in full wakefulness to knowing that the being of his soul is other than the being of his body. Indeed, he does not need the body in order to know the soul and perceive it. But if he is a dullard, he will have to turn to that way [and rely on the body to gain a knowledge of the soul].

Given that the «suspended man» scenario really has an argumentative structure, it can be formulated in several ways so that entails a couple of conclusions. And it seems that Ibn Sīnā himself is aware of this enormous capacity. Some of these conclusions are: I. the establishment of the very existence of human soul, II. its being a substance and not an accident, III. its being a separate entity from the physical body and IV. our direct and non-perceptual awareness of our souls. Beside this, it seems that this argument can show the immateriality of the human soul; the human soul can be, at least in some occasions, the subject of our non-sensory awareness and such an entity could not be a material one.

In addition to the «flying man» argument Ibn Sīnā presents a group of arguments based on the recognition of the nature of intellectual perception (*al-idrāk al-'aqlī*).

According to Ibn Sīnā intellectual (mental) forms are immaterial in the sense that they absolutely lack matter as well as any kind of material aspects and properties. Moreover, the process of intellectual perception ends in the intellectual forms' becoming immanent in the intellectual faculty. As it is shown elsewhere, however, an immaterial form could never inhere in a material place. Thus we can conclude that the human intellectual faculty is in its turn an immaterial entity. We should remember that for Ibn Sīnā the human soul is nothing but the human intellectual faculty. So the final conclusion could be that the human soul is an immaterial existent.

the Aristotelian view, the human soul is immaterial from the very beginning of its existence. In the next section I will briefly explore some of Ibn Sīnā's arguments in behalf of his position.

Human soul's immaterial coming-into-being

Taking a pure peripatetic approach to the issue Ibn Sīnā sets forth several other arguments for the immateriality of the human soul some of them are too detailed and implicated to be examined here. In what follows I shall only refer to two more important arguments.

The first is the so-called «flying man» or «the suspended man» argument. It is worth noting that because of the hypothetical structure of Ibn Sīnā's phrases there is no consensus on what he really has done here. Some scholars tend to read it just as a hypothesis or a *thought experiment* instead of a sound philosophical argument having a valid logical form. I deliberately ignore this controversy here and call it an «argument». One detailed expression of this argument is as follows:

> We shall say, therefore, that someone from among us ought to be thought of as if he were created all at once and full grown, but with his eyes covered so that he would not see external things. And he would be so created as if he were moving in the air - or in a void, in such a way that the density of the air would not touch him that he might sense it. And his limbs would be, as it were, spread out in such a way that they would not come together or touch one another.
> Now let him see if he affirms the being of his essence. For he will have no doubt about affirming that he exists. Yet he will not affirm outward things about his limbs, or interior things about what is inside him, neither his mind nor his brain, nor anything else outside him. But he, whose length or breadth or depth he will not affirm, will affirm that he exists. If, however, it were possible for him at that time to imagine a hand or another limb, still he would not imagine it to be a part of him, or necessary to his essence.
> Now you know that what is affirmed is other than what is not affirmed, and what is granted is other than what is not

abodes from which she had been unwilling to leave.[1]

As we shall see later, in many of his books, Ibn Sīnā presents some arguments against the doctrine of the human soul's pre-existence and defends seriously the claim that human soul comes into existence simultaneously with the appearance of a balanced temperament in the related body. Considering these notable collection of arguments, there remains no doubt that Ibn Sīnā, as a philosopher, never endorses the Platonic doctrine.[2] Given his rejection of the human soul's pre-existence is it possible for us to conclude that Ibn Sīnā exactly follows Aristotle in this issue? Apparently not. As I mentioned briefly Aristotle sees no difference between human soul and the two lower souls, namely the vegetative and animal souls, in being a natural form that coexists with a body. The close implication of this view would be that human soul is nothing but a corporeal and material entity which will cease to exist after the death. And this is exactly what Ibn Sīnā never accepts. According to him Human soul is an immaterial substance which is generated and bestowed by the active intellect (*al-'aql al-fa''āl*) to a body having the proper balanced temperament. Therefore, he agrees with Aristotle in rejection of the human soul's pre-existence and disagrees with him over the issue of materiality. Thus we may call Ibn Sīnā's theory as the theory of human soul's «spiritual or incorporeal coming-into-being» (*al-ḥudūth al-rawḥānī*). As it is obvious, this theory is analyzable into two main elements: first, in contrast with the Platonic-Plotinian doctrine, the human soul comes into existence simultaneously with its body becoming appropriate to be related to it after gaining a balanced proper temperament and second, in contrast with

(1) The Translation is from Peter Heath's *Allegory and Philosophy in Avcenna (Ibn Sina)*.

(2) For a study of Ibn Sīnā's mystical approach to the origination of human soul see: Golam Dastagir, «Avicenna's Mystical View of the Soul: His Responses to Aristotle and Plotinus», Published in *The Jahangirnagar Review* (Part C), vol. 9th, 2000.

> celebrated by us in our state of innocence, before we had any experience of evils to come, when we were admitted to the sight of apparitions innocent and simple and calm and happy, which we beheld shining in pure light, pure ourselves and not yet enshrined in that living tomb which we carry about, now that we are imprisoned in the body, like an oyster in his shell. Let me linger over the memory of scenes which have passed away. (*Phaedrus*, 248)

Elsewhere he talks of the human soul as imprisoned in the chain of body but eventually will be released like a bird flying outside its cage. (*ibid., 246 e-d*)

The second view is of Aristotle according to which the human soul lacks any pre-existence to the body but it comes into existence just when an appropriate body exists and is ready to accept it as its matter. As it is clear from Aristotle's natural philosophy, the human soul is nothing but the form of a body (*On The Soul,* 412a, 20) and the relation between these two is a relation of form to matter (*Metaphysics,* 1045b, 16-24). This implies that the soul can never exist without its body and because the body is mortal the human soul never can be an eternal substance.

Ibn Sīnā clearly rejects the first view in most of his philosophical books. Only in some of his works which have been written with a kind of mystical approach we are able to find an apparent tendency towards the Platonic-Plotonian doctrine. As a well-known example, we may mention a part of one of his mystical poems entitled «Ode on the Soul» (*al-Qaṣīda al-'ainiyya*):

> There descended upon you from that lofty realm,
> A dove, glorious and inaccessible.
> Concealed from the eye of every seeker
> Although openly disclosed and unveiled.
> Reluctantly she came to you,
> And reluctantly, in her affliction, will she depart.
> She resisted, untamed; then upon her arrival
> She grew accustomed to this desolate waste.
> She forgot, I think, promises of sanctuary and

the soul that is separable from matter not being an exception. (*Al-Shifā', Al-Ṭabī'yyāt, Kitāb al-Nafs*, 1, 1, p. 7)

It seems that Ibn Sīnā is modifying slightly his definition in order to reconcile it with his own view on the spirituality of the human soul. The analogy between the relation of the human soul to the body with that of the king to the state and the captain to the ship plays a considerable role in illustrating Ibn Sīnā's picture of the soul-body relation. Human soul is not just a natural form for its body. Instead, it is an essentially immaterial substance which pertains to a specific body just in order to gain some secondary perfections via employing that body.

The Beginning of Human Soul

Given the above picture of the human soul and its relation to the body one considerable question arises: How does the human soul comes into existence? To be more specific, does the soul exist before the existence of the body or they are always co-existent? Before Ibn Sīnā there were two main answers to these questions. According to a Platonic-Plotinian view the human soul exists before the existence of its specific body as an incorporeal and spiritual intellect. This view can be interpreted in two ways. First, that human soul is pre-eternal (*azalī*) in the sense that it lacks any temporal beginning. Second, that it has a beginning in time but it comes into existence before the body is generated. This view, neglecting the distinction between soul's pre-eternity and its temporal pre-existence, has been usually attributed to Plato in the old texts of Islamic philosophy. Plato sees the soul as an immortal substance which is temporarily imprisoned in the body. In *Phaedrus* he uses the analogy of the oyster and his shell to illustrate the relation between the soul and its body:

There was a time when with the rest of the happy band they saw beauty shining in brightness,— we philosophers following in the train of Zeus, others in company with other gods; and then we beheld the beatific vision and were initiated into a mystery which may be truly called most blessed,

use the Arabic word «كمال» (*kamāl*) in his definition of soul. In his *Al-Shifā'* he defines soul as follows:

> So the soul which we are defining is a first perfection of a natural instrumental body to perform the activities of living. (*Al-Shifā', Al-Ṭabī'yyāt, Kitāb al-Nafs,* 1, 1, p. 10)

Ibn Sīnā repeats this definition almost exactly in most of his writings on the soul. He also argues that though we can correctly use two other terms namely «form» (*ṣūrah*) and «potentiality» (*quwwah*) instead of «perfection» in our definition of «soul», «perfection» is the most complete and the most generally applicable of these three terms. His argument for showing that the term «perfection» is more broadly applicable than the term «form» affects our discussion on the immateriality of human soul: «form» includes only such entities which are immanent in the thing in which they inhere (namely their matter) and thus it does not include an entity such as human soul which, according to Ibn Sīnā (and in contrast with the Aristotelian view), is not corporeal and therefore does not inhere in the body in a strict sense of «inherence». The term «perfection», however, includes both immanent and transcendent entities and thus is much more appropriate to be used in our definition as a general notion including all three types of souls namely the vegetative, animal and human souls. To put it in other words, Ibn Sīnā recognizes that form is an inseparable entity in respect to its matter while the human soul is quite separable from its body. He writes in *Al-Shifā* :

> Now while every form is a perfection, not every perfection is a form. For the king is a perfection of the state and the captain is the perfection of the ship, yet neither is the form of the state or the ship. The kind of perfection which is itself separable will not really be a form possessed by matter and contained in matter.... Therefore it is clear that when, in the course of defining the soul, we say that it is a perfection, it will be the most indicative of its meaning. What is more, it encompasses all the types of souls in all their aspects, with

view was that the human soul is nothing but the physical form of the body and lacks any kind of existence before the body exists. Ibn Sīnā rejected both views and endorsed the theory of human soul's «spiritual coming-into-being» (*al-ḥudūth al-rawḥānī*). According to this theory, the human soul, though never precedes its body in existence, is essentially an incorporeal (spiritual) substance which is bestowed to the body by the Superior Principles (intellects) just after the body gains an appropriate balanced temperament.

Before presenting an explanation of Ibn Sīnā's theory it is important to look shortly at his characterization of the soul, since here is the place where he starts to disclose his rejection of Aristotle's view on the corporeality of human soul.

The Characterization of the Soul

At the beginning of their philosophical discussions, Muslim philosophers usually try to present a thorough and rigorous definition of the involved keywords and Ibn Sīnā is not an exception. He begins his so-called psychological discussions by defining «soul» as the most essential term of his philosophical terminology in this context. Here he adopts an Aristotelian characterization with an important modification. In his *On The Soul*, considering the soul as the form and the natural body as the matter, Aristotle concludes that the soul must be a substance and since substance is actuality, soul can be seen as the actuality of a body having life potentially. In the next step, he distinguishes between two senses of «actuality» corresponding respectively to the possession of knowledge and the actual exercise of knowledge. Eventually Aristotle is ready to define the soul as «the first grade of actuality of a natural body having life potentially in it». (Aristotle, *On The Soul*, Book 2, part 1) The word «actuality» is used here as the English translation of the Greek word «*entelekheia*». I shall not enter the problem of finding the most proper Arabic or English translation of «*entelekheia*» here. What is important for us is that Ibn Sīnā himself prefers to

philosophical debates[1] includes essential issues such as the nature and existence of the soul, its substantiality, its pre-existence (*qidam*) vs. coming-into-being (*ḥudūth*)[2], its faculties as well as the so-called mind-body problem. Ibn Sīnā (370-429) and Mullā Ṣadrā (979-1050) are two distinguished Muslim philosophers that discussed the problems concerning the soul in several of their works. Beside their agreement about a couple of doctrines, we may find a considerable disagreement on some vital issues, among them is the origin of human soul. While both philosophers believe that individual human souls cannot pre-exist their relevant bodies, they disagree over the immateriality; Ibn Sīnā sees that human soul is incorporeal from the very beginning of its existence while Mullā Ṣadrā claims that though the human soul can reach the state of incorporeality in its later stages of existence, at the beginning it is nothing but a material form.

In this paper, I first explore briefly Ibn Sīnā's view of point considering its differences with the Platonic and Aristotelian views. Then I discuss some of the main objections of Mullā Ṣadrā and try to present a short description of his own view considering some of his most important principles.

Ibn Sīnā and the theory of incorporeal coming-into-being

According to Muslim philosophical interpretations and commentaries of Plato and Aristotle these two great Greek philosophers disagreed on the origin of human soul. For Plato human soul exists before the existence of the human body as a kind of immaterial spirit. In contrast, Aristotle's

(1) Some writers call this part of Islamic philosophy «psychology». To put an example, L. Peerwani translated the two last volumes of *Al-Asfār* as *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey*. We should notice, however, that there are many serious differences between this usage of the word «psychology» and its modern usage.

(2) It seems that there is not a satisfactory translation of the Arabic term «*ḥudūth*» in English. Several words have been used in several texts such as «incipience», «origination» and «creation» (For example see: Rizvi, Mulla Sadra). Here I prefer to translate it to «coming-into-being».

IBN SĪNĀ AND MULLĀ ṢADRĀ ON THE INCORPOREALITY OF THE HUMAN SOUL

Pr. Mohammad Saeedimehr

Summary:

Ibn Sīnā inherited two main philosophical views about the ontological status of the Human soul namely: the Platonic view that human soul exists before the existence of the human body as a kind of immaterial spirit and the Aristotelian view according to which the human soul is nothing but the physical form of the body and lacks any kind of existence before the body exists. Ibn Sīnā rejected both views and endorsed the theory of human soul's «spiritual-coming-into-being» (*al-ḥudūth al-rawḥani*). According to this theory, the human soul, though never precedes its body in existence, is essentially an incorporeal (spiritual) substance which is bestowed to the body by the Superior Principles (intellects) just after the body gains an appropriate balanced temperament. Some centuries later, Mullā Ṣadrā criticized Ibn Sīnā's view and proposed the alternative theory of human soul's «corporeal coming-into-being» (*al-ḥudūth al-jismāni*). According to this theory, human soul in its first stage of existence is still a corporeal form of the body but it progressively, and during a continuous trans-substantial motion (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), reaches the state of being completely spiritual. Therefore, the human soul is both a corporeal substance (in its early stages of being) and a spiritual entity (in its more complete stages of being). Some of Ṣadrā's innovative metaphysical principles such as the hierarchy of existence and the trans-substantial motion help him well to defend the intelligibility of his theory.

Keywords: Human soul, corporeal «coming-into-being», spirituality, Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā.

Introduction

An outstanding part of Muslim philosophers' discussions pertain to the examination of several aspects of soul in general and human soul in particular. This noble collection of

شناختي و تكامل دارويي، الهيات يا الحاد»، **پژوهش‌هاي علم و دين**، شماره 5، 1391.

حسينى سيد حسن، «تكامل دارويني وايتييسيم» **مجله علمي پژوهشي قبسات**، سال شانزدهم، آبان 1390، شماره 59.

صدر الدين الشيرازى، **الحكمة المتعالية فى الاسفار الاربعة**، دار احياء التراث العربى، بيروت، لبنان، 1410 هـ.

Hosseini, Seyed Hassan, «A Comparative Study on the Degree of Dependence of Clarke's and Ṣadrā's Arguments for the Existence of God on the Principle of Sufficient Reason», *Hekmatvafalsafeh*, 2010. Vol.6, No.4, January 2011, 53-68.

Kant, *Critique of Pure Reason*, translated/edited by P. Guyer and A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Nasr, Seyed Hossein .(1977) .*Sadr al-Din Shirazi and His Trancendent Theosophy, Background, Life and Works*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Oppy, Graham, "Ontological Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/ontological-arguments/>.

Ratzsch, Del, "Teleological Arguments for God's Existence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/teleological-arguments/>.

Rizvi, Sajjad H. http://www.iep.utm.edu/avicenna/oH5

Rizvi, Sajjad, «Mulla Ṣadrā», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/mulla-Ṣadrā/>.

Sabzewari, Mulla Hadi. (1955). *Sharḥ al-Manẓūma* (Commentary on the didactic Poem), Qom: Dar-el-elm Publication.

Ṣadrā, (1981). (Mulla Ṣadrā, Sad al-Dīn al-Shīrāzī), *Al-Ḥikmat al- Muta'āliyah Fī'l-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Muhammad Rida al-Muzaffar (Ed.), Vols. 1, 2, & 8, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Tabatabaei, Seyed Mohammad Hossein, (1982). *Bidāyat al-Ḥikmah* (the Beginning of Theosophy), Beirut: Dar e elm.

ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، نشرالبلاغة، قم 1375.

حسينى سيد حسن، «پيچيدگي‌هاي تقليل ناپذير، براهين غايت

questionable or disputable. (Hosseini, 2011, 66).

Indeed Ṣadrā's argument as stated in *Asfar* seems to have employed the principle of sufficient reason. One may think that premise 3 has tacitly used the principle of sufficient reason, since the lower degree of the existence in this doctrine are to be explained by the higher degree, and if there were no highest degree, the lower degrees could not have been brought into existence. However if we interpret the argument as that the simple reality of the existence entails the perfection in the hierarchy of existence, it would not presuppose the principle of sufficient reason. (*ibid*).

Sabzewaris's and Tabatabaei's versions of Ṣadrā's argument do not rely on any version of the principle of sufficient reason at all. They are absolutely independent arguments of the principle of sufficient reason and if the validity and truth of the premises were granted, those are most likely among the best arguments for the existence of God. (*ibid*).

To conclude, I think that Ibn Sīnā's arguments are founded on different presuppositions including the principle of sufficient reason, while Ṣadrā's argument alongside Sabzewai's and Tabatabaei's arguments are fundamentally indigent of any versions of the principle of sufficient reason, the causal principle and the impossibility of infinite regress. (*ibid*).

References:

Ayatolalhi, Hamid Reza. (2005). The *Existence of God: Mulla Ṣadrā's Sedidigin Argument Versus Criticisms of Kant and Hume,* Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy, Research Institute Publication.

Byrne, Peter, "Moral Arguments for the Existence of God", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/moral-arguments-god/

2. Following the first issue, and if one is to compare these arguments with the arguments from western tradition, we may say that Ibn Sīnā's argument corresponds the ontological argument while Ṣadrā's argument is correspondent to the cosmological argument as far as the firstpremises of both arguments areconcerned.

As we stated before the first premise of Ibn Sīnā's argument begins with the conceptual division as far as the pure reason is concerned, without any reference to the external world, and this is why, contrary to the common understanding of these arguments, I believe that Ibn Sīnā's argument is comparable to the ontological arguments. On the other side, Ṣadrā's argument cannot be held, unless the philosophical realism in external world and principality of existence are presupposed, though they are said to be proved deductively and seperately.

3. Undeniably, Ibn Sīnā's argument needs more presuppositions and complementary principles, the most important is the impossibility of an infinite regress and succession as well as other principles such as principle of sufficient reason or the principle of causality, while Ṣadrā's argument is less indigent to these axioms.

Indeed, there is a challenge regarding theprinciple of sufficient reason and the dependence of God's existence proofs on this principle.

Ṣadrā's main note in this argument is that God and his attributes are all perceived and proved by contemplating the reality of existence without any need to other principles. That is why Ṣadrā criticizes Ibn Sīnā's *Siddīqīn* argument and believes that all those versions need some logical or metaphysical principles such as the Causal principle or the impossibility of infinite regress (Ṣadrā, vol. 6, 25-27).

Undoubtedly, all three versions of the above Sadrian arguments do not need the principle of causality or principle of the impossibility of infinite regress, nevertheless the reliance of these arguments on the principle of sufficient reason is

reality. This is called the gradation or ambiguity of existence which plays a crucial role in Ṣadrā's *Siddīqīn* argument. Premise (4) indicates the simplicity of existence which requires that existence does not have any part or aspect, but is one simple reality which by virtue of its being one is many.

It has to be mentioned that After Ṣadrā, some of his commentators had been trying to reconstruct or reconsider the argument in ways which are said to be less indigent to presupposed principles. For instance, Sabzewari (1797-1828) and Tabatabayi (1902-1981) are among the most famous disciples and followers of Ṣadrā. One may restate Sabzewari's argument as follows:

1. Existence if fundamental.
2. Existence as such contradicts non existence.
3. Existence as such is necessarily existent.
4. Existence as such is necessary existence. (Sabzewari, 1955, 105-107).

Tabatabayi's argument is said to be shorter and less complicated. He says that the reality in external world is itself sufficient to explain and to prove the existence of a necessary being. His argument is as follows:

1. There is existence.
2. Existence is necessary existent.
3. Necessarily, there is a necessary existent. (Tabatabayi, 1982, pp 70-82).

III

Conclusion

After mentioning the main and classic versions of the arguments, I will be attempting to draw some concluding remarks as far as these arguments are concerned.

1. Ibn Sīnā's argument is regarded as a conceptual argument since it begins with the classification of existence as a concept and its applications and instances as far as the essence is concerned. While Ṣadrā's argument begins with the reality as such or reality as it is in external world. Thus Ṣadrā's argument shall be regarded as *a posteriori* synthetic in contrast to Ibn Sīnā's argument which is *a priori.*

وقد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية وعلى أي القسمين يثبت ويتبين أن وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه وهذا هو ما أردناه. (صدر الدين الشيرازى، **الاسفار الاربعة**، المجلد السادس،13 - 15).

The argument can be reconstructed as follows, though it is worth mentioning that this argument is based on three main philosophical doctrines, « the principality of existence», «the gradation or the ambiguity of existence» and «the simplicity of existence» (Ṣadrā, 1981 vol.1) .These are all proved in the first chapter of Ṣadrā's masterpiece, *Asfār*, and none is presupposed a priori.

Ṣadrā's premises are as follows:

1. There is an existence (the principle of ontological realism).
2. Existence is fundamentally real (the principle of existence over essence).
3. Existence is equivocally many and diverse (the principle of gradation of existence).
4. Existence is simple and singular (the principle of simplicity of existence).

As it is clear, the premise (1) emphasizes the realistic approach of Islamic Philosophy in both ontological and epistemological levels, though the latter raises theories in different schools. Premise (2) indicates the principality of existence and that the reality of things refers to existence rather than the essence. Premise (3) implies that the reality of existence is one and at the same time many, and thus the differences between existents are due to the intensity and weakness, or perfection and imperfection, or to the priority and aposteriority. Indeed intensity and weakness are only degrees of

أسد البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على أفعاله واحدا بعد واحد و غير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره كالإمكان للماهية والحدوث للخلق والحركة للجسم أو غير ذلك وهي أيضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج أحكم وأشرف.

وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ وإلى هذه الطريقة بقوله تعالى: ﴿أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ وذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود ويحققونه و يعلمون أنه أصل كل شيء ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود وأما الإمكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته.

وتقريره أن الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا أتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو أتم منه- إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه وقد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين أيضا أن تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه- فإذن الوجود إما مستغن عن غيره وإما مفتقر لذاته إلى غيره.

والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به لما مر أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية وذلك لأن المعلول- لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر- يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين إلا محض الفعلية والحصول وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية.

5 .The contingent being requires a necessary being.

II

Ṣadrā's *Siddīqīn* Argument

Here is a short quote to introduce Ṣadrā's intellectual life.

Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yaḥya Qawāmī Shīrāzī(ca. 1571–1636) is arguably the most significant Islamic philosopher after Avicenna. Best known as Mullā Ṣadrā, he was later given the title of Ṣadr al-Muta'allihīn for his approach to philosophy that combined an interest in theology and drew upon insights from mystical intuition. He championed a radical philosophical method that attempted to transcend the simple dichotomy between a discursive, ratiocinative mode of reasoning and knowing, and a more intuitive, poetic and non-propositional mode of knowledge. He became famous as the thinker who revolutionized the doctrine of existence in Islamic metaphysics and extended the shift from an Aristotelian substance metaphysics to a (Neoplatonic) process metaphysics of change, from a metaphysics grounded in the primacy of substances as the stuff of existence to a metaphysics founded upon and moved by acts of being. A keen thinker who wrote works in philosophy, theology, mysticism, and scriptural exegesis, he attempted a wide-ranging synthesis of approaches to Islamic thought and argued for the necessity of the method of understanding reality through a mixture of logical reasoning, spiritual inspiration, and a deep meditation upon the key scriptural sources of the Twelver Shī'ī tradition in Islam. A key figure of a group of thinkers whom Nasr and Corbin referred to as the «School of Isfahan», he played a major role in intellectual life during the revitalization of philosophy. (Rizvi, 2013).

The Main Argument

Here is what Ṣadrā has prioritized over Ibn Sīnā's *Siddīqīn* argument and considers that as the most valid proof for the existence of God.

«سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». أقول إنّ هذا حكم لقوم. ثم يقول: «أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه. (**الاشارات و التنبيهات**، المجلد الثالث، 66)

The main argument is as follows:

كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا. وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث و هو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته... ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود [هو] من غيره... إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته و الجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها. ولنزد هذا بيانا (**الاشارات و التنبيهات**، المجلد الثالث، 18 - 20).

We may reconstruct the above argument in the following structure.

1 .Every being is either necessary or the otherwise(from its essence).

2 .If the being is not necessary, it is contingent.

3 .If the contingent being becomes existent, it needs a cause beyond its essence.

4 .The infinite succession of causes is impossible

(*'ulūm*), he wrote a series of short commentaries on selected Qur'anic verses and chapters that reveal a trained philosopher's hermeneutical method and attempt to come to terms with revelation. He also wrote some literary allegories about whose philosophical value recent scholarship is vehemently at odds.

His influence in medieval Europe spread through the translations of his works first undertaken in Spain. In the Islamic world, his impact was immediate and led to what Michot has called «*la pandémie avicennienne.*» When al-Ghazālī led the theological attack upon the heresies of the philosophers, he singled out Avicenna, and a generation later when al- Shahrastānī gave an account of the doctrines of the philosophers of Islam, he relied upon the work of Avicenna, whose metaphysics he later attempted to refute in his *Struggling against the Philosophers (Muṣāra'at al-falāsifa).* Avicennan metaphysics became the foundation for discussions of Islamic philosophy and philosophical theology. In the early modern period in Iran, his metaphysical positions began to be displayed by a creative modification that they underwent due to the thinkers of the school of Isfahan, in particular Mullā Ṣadrā (d. 1641). (Rizvi, *Avicenna*).

The Main Argument

Ibns Sīnā has explained his *Siddīqīn* argument in *Al-Ishārāt wa'l-Tanbīhāt.* First it is necessary to know what the so-called *Siddīqīn* argument is according to him.

تنبيه في بيان ترجيح طريقة الالهيين على طريقة المتكلمين
تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصمات
إلى تأمّل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن
كان ذلك دليلا عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال
الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك
على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي:

arguments are regarded as the philosophical and deductive arguments, though he has mentioned many criticisms against them and emphasizes only on the first argument.

I

Ibn Sīnā's *Siddīqīn* Argument

First I would prefer to quote a very short but comprehensive introduction to Ibn Sīnā's intellectual life:

Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn Sīnā is better known in Europe by the Latinized name "Avicenna". He is probably the most significant philosopher in the Islamic tradition and arguably the most influential philosopher of the pre-modern era. Born in Afshana near Bukhara in Central Asia in about 980, he is best known as a polymath, as a physician whose major work the *Canon* (*al-Qānūn fī'l-ṭibb*) continued to be taught as a medical textbook in Europe and in the Islamic world until the early modern period, and as a philosopher whose major *summa* the *Cure* (*al-Shifā'*) had a decisive impact upon European scholasticism and especially upon Thomas Aquinas (d. 1274). Primarily a metaphysical philosopher of being who was concerned with understanding the self's existence in this world in relation to its contingency, Ibn Sīnā's philosophy is an attempt to construct a coherent and comprehensive system that accords with the religious exigencies of Muslim culture. As such, he may be considered to be the first major Islamic philosopher. The philosophical space that he articulates for God as the Necessary Existence lays the foundation for his theories of the soul, intellect and cosmos. Furthermore, he articulated a development in the philosophical enterprise in classical Islam away from the apologetic concerns for establishing the relationship between religion and philosophy towards an attempt to make philosophical sense of key religious doctrines and even analyze and interpret the Qur'an. Apart from philosophy, Avicenna's other contributions lie in the fields of medicine, the natural sciences, musical theory, and mathematics. In the Islamic sciences

arguments from design) begin with a much more specialized catalogue of properties and end with a conclusion concerning the existence of a designer with the intellectual properties (knowledge, purpose, understanding, foresight, wisdom, intention) necessary to design the things exhibiting the special properties in question. (Ratzsch, 2013).

3. Ontological Arguments: Ontological arguments are arguments, for the conclusion that God exists, from premises which are supposed to derive from some source other than observation of the world—e.g., from reason alone. In other words, ontological arguments are arguments from nothing but analytic, a priori and necessary premises to the conclusion that God exists. (Oppy, 2012).

4. Moral Arguments: Moral arguments for God's existence may be defined as that family of arguments in the history of western philosophical theology having claims about the character of moral thought and experience in their premises and affirmations of the existence of God in their conclusions. (Byrne, 2013)

Ṣadrā has divided the arguments for God's existence into different subdivisions of the proofs. Some of the main arguments may be reconsidered as follows:

1. Siddīqīn argument: the most valid proofs for God's existence. (Ṣadrā, vol.6, 14-26).

2. Necessity and Contingency:

2.1. Conceptual Framework (26-29)

2.2. Causality (30)

2.3. Contingent and Existent (36-37)

3. Theological Argument : the Contingency of the corporeal cosmos and the need for the incorporeal cause (41-42)

4. Naturalistic Arguments:

4.1. The Motion and the First mover (43-44)

4.2. The Creation of the soul and the need of Causality (45-47)

It is worth mentioning here that all of the above Ṣadrā's

وهو الحق

IBN SĪNĀ AND ṢADRĀ ON THE *SIDDĪQĪN* ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD

Pr. Seyed Hassan Hosseini

Summary :

This paper has two parts. In the first part I will be attempting to explain and reconstruct the different versions of *Siddīqīn* arguments for the existence of God, according to Ibn Sīnā's and Ṣadrā's philosophical schools and then to find two important issues in this regard. First it is important to scrutinize the similarities and differences of these two one-named arguments and second is to analyze the philosophical or metaphysical principles or presuppositions in proving the existence of God in the mentioned versions.

The second part of the paper is a comparative study of the above versions of the theistic proofs with the classic classification of the arguments for the existence of god in western philosophy. In other words, I will try to study and examine if Ibn Sīnā's and Ṣadrā's arguments can be classified as the cosmological or ontological arguments and to mention the weaknesses and strengths of both arguments.

Keywords: *Siddīqīn* Argument, Cosmological Argument, Ontological Argument, Existence of God

Introduction

It is worth mentioning first to review very briefly the classifications of the arguments for the existence of God according to western and Islamic philosophy.

As it is known, the main classification of western philosophy regarding God's existence refers to Kant as the initiator of the following taxonomy. (Kant, 1997)

1. Cosmological Arguments: A cosmological argument, roughly defined, is an argument from the mere existence of something contingent to the existence of a supreme necessary being that can be called God.

2. Teleological Arguments: Teleological arguments (or

illustre parfaitement cette attitude, qui à notre avis peut être qualifiée de 'innovatrice dans sa qualité de commentaire critique'.

l'âme du corps (p. 32, 4-6 = *Mub.*,, § 404, l. 9-11, légèrement reformulé). Dans la réponse (p. 32, 7-19), il est dit que l'âme constitue seulement la cause lointaine de la conservation de ce mélange corporel restant, et que la cause proche est une force qui existe dans le corps. Cette réponse combine –mais non sans quelques reformulations– *Mubāḥathāt*, §§ 408, 409, 410 –dernier paragraphe et 411, l. 1-2. Par l'intermédiaire de F. D. al-Rāzī, Mullā Ṣadrā met donc à contribution un ensemble des *Mubāḥathāt* VI, les §§ 404-11.[1]

Mullā Ṣadrā était clairement conscient du fait de l'existence des *Mubāḥathāt* et/ou d'une correspondance d'Ibn Sīnā avec ses disciples, et, parmi eux, avant tout Bahmanyār. Dans ses *Asfār* il les met à contribution à plusieurs reprises, souvent pour critiquer certaines imprécisions dans la pensée d'Ibn Sīnā, mais parfois aussi pour faire l'éloge de l'une ou l'autre idée avicennienne. Même s'il doit sa connaissance de ce(s) texte(s) avicennien(s) à des sources secondaires, parmi lesquels les *Mabāḥith* de F. D. al-Rāzī semblent occuper une place prééminente, il montre sa grande érudition et son esprit particulièrement critique par l'addition de multiples remarques personnelles aux passages cités. Toutefois, sa sagacité se manifeste au plus haut niveau dans ce cas précis où il ose mettre en doute l'authenticité d'un passage que sa source attribue explicitement à Ibn Sīnā. Il ne copie donc jamais aveuglément quoi que ce soit, mais il continue à réfléchir à base de citations significatives, qui sont comprises non de façon isolée, mais comme partie intégrante d'un système global de pensée. L'utilisation des *Mubāḥathāt dans les Asfār*

(1) Dans notre: 'Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul,' nous ne discutons pas ces doutes. Nous nous étions contentés de signaler que ceux-ci ne contredisent pas les lignes majeures de la pensée avicennienne, voir p. 565, n. 13. L'honnêteté nous oblige pourtant de reconnaître qu'à l'époque de la rédaction de cet article l'utilisation des *Mubāḥathāt* nous avait échappé. Notons encore que selon Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, pp. 237-38 cet ensemble résulterait de ce qu'Ibn Sīnā affirme en *Mubāḥathāt*, I, § 12.

Quant au deuxième cas, il se présente en S. IV, Bāb 2, c. 1 où il est question de la substantialité de l'âme animale. Ce chapitre est largement tributaire à F. D. al-Rāzī, *Mabāḥith*, II, 2, 2, 1, 2 : « La quiddité de l'âme », plus spécialement la partie où sont développés six argument contre l'identification de l'âme avec le mélange corporel (*mizāj*) (p. II, 226, 12-232, 13). Par rapport au premier argument, qui indique l'existence d'éléments ayant une tendance à se séparer l'un de l'autre dans tout corps composé pour défendre la nécessité de l'âme comme principe de cohérence du corps, six doutes sont exprimés. Le deuxième suggère la possibilité d'expliquer cette cohérence du corps à partir de la petitesse des parties (*Asfār*, p. VIII, 29, 15-16) et semble avoir été inspiré par *Mub.*, § 404, l. 1-3. La réplique qui suit (pp. 29, 16 – 30, 1) nie que la petitesse des choses empêche un écoulement (*taṣaffī*), notamment quand il n'y pas submersion dans une abondante fluidité, et offre en exemple la cessation de la viscosité du sperme au cas où l'orifice de l'utérus ne l'absorbe pas. Elle correspond littéralement à *Mub.*, § 405, l. 1-2. Quant au troisième, il se demande si le mélange ne peut pas être conservé grâce à une réunion, qui se réalise selon le mode de l'absorption entre l'eau et la terre, à laquelle se lie le feu de la même façon dont il se lie au bois à brûler (p. 30, 12-3=*Mub.*, § 404, l. 4-5). Dans la réponse (pp. 30, 14 – 31, 4 = *Mub.*, § 406, reformulé en partie) il est affirmé que l'absorption ne peut avoir lieu que s'il y a évacuation de l'air par l'eau et que dans le cas du feu lié au bois à brûler il faut distinguer entre deux feux. Le quatrième (p. 5-6 = *Mub.*, § 404, l. 6-8, légèrement reformulé) invite à voir dans les parents la cause de la réunion des éléments. La réponse (p. 31, 7-9 = *Mub.*, § 407, reformulé) tire l'attention sur le fait que les parents ne sont pas la cause directe de l'union des éléments –celle-ci étant le sperme– et donc *a fortiori* ne le sont pas de sa conservation. Le cinquième doute questionne la nécessité d'un facteur de conservation en faisant référence au cadavre qui demeure après la mort et donc après la séparation de

Jusqu'à présent, nous nous sommes limités à évoquer les cas où Mullā Ṣadrā fait lui-même explicitement référence aux *Mubāḥathāt* (sous ce titre, ou un titre qui s'y rapporte). Mais nous avons aussi trouvé deux cas où il les utilise sans les mentionner.(1)

Le premier se situe en S. I, M. 1, c. 8.(2) Au début de ce chapitre p. I, 75, 3 -4), Mullā Ṣadrā rapporte l'opinion d'un groupe de gens selon laquelle l'existence est un attribut (*ṣifa*) qui se renouvelle en accord avec l'essence, qui se trouve dans les deux états d'existence et de non-existence. (3) Il reproduit presque littéralement *Mub.*, § 181, l. 1-2. Un peu après (p. 76, 2-3), il mentionne que ces mêmes gens décrivent en plus les attributs comme ni existants ni non-existants, ni connus ni inconnus, en des termes très similaires aux lignes 2-4 du même paragraphe 181 des *Mubāḥathāt*. Dans la suite (p. 76, 5-10), Mullā Ṣadrā offre ce qui à première vue semble constituer une reformulation de *Mub.*, § 182, car les deux textes ont en commun l'idée d'une approche 'conventionnelle' de ces gens (*tawāḍa'ū*) lorsqu'ils refusent une négation absolue de l'existence (selon *Mub.*), en d'autres mots, qu'ils acceptent un 'état intermédiaire' (comme affirmé dans les *Asfār*). Enfin (p. 77, 3-6), on trouve reproduit le texte de *Mub.*, § 183, l. 1-5. L'absurdité de la doctrine discutée y est particulièrement mise en évidence par l'évocation d'une inévitable divisibilité à l'infini quand on accepte ses vues sur l'essence et les attributs. En bref, tout ce début du chapitre 8 se révèle très proche des *Mubāḥathāt*, §§ 181-83, rendant plausible que ces derniers en constituent la source ultime.

(1) Nous ne prétendons nullement que d'autres utilisations implicites ne soient pas possibles. Mais un examen exhaustif dans ce sens dépasse largement le cadre de la présente étude.

(2) Bonmariage, *op. cit.* (n. 10), p. 266, n. 6, signale l'utilisation des *Mubāḥathāt*, §§ 181-83, dans ce chapitre, mais elle n'offre aucun détaillement.

(3) Mullā Ṣadrā ne donne aucune indication à propos de l'identité du 'groupe de gens' auquel il attribue cete doctrine. Toutefois, dans les *Mubāḥathāt* les défenseurs de cette idée ont été spécifiés un peu avant, à savoir au § 179, comme étant des Mu'tazilites.

(4) L'objet de critique suivant est (p. 312) l'explication par Ibn Sīnā du 'devenir' dans l'affirmation : « Une chose devient intellect lorsque des formes universelles lui arrivent » comme une expression métaphorique (*Mub.*, §§ 302-03). Selon Mullā Ṣadrā, Ibn Sīnā est obligé d'invoquer comme solution le langage figuratif du fait qu'il conçoit l'âme humaine comme foncièrement intellectuelle dès son commencement et non comme seulement intellectuelle en puissance.

(5) Ensuite (pp. 113-14), Mullā Ṣadrā cite un assez long passage des *Mubāḥathāt,* couvrant les §§ 37-41. Il le fait précéder de la remarque d'Ibn Sīnā (*Mub.*, § 36, p. 53, l. 3-4) selon laquelle il offrira des réponses suffisamment élaborées dans certains cas, mais se limitera à des indications dans d'autres, tout en ajoutant que dans certains cas il a sans doute été incapable de fournir une solution. Le présent passage traite de la manière de prouver l'existence d'un facteur de permanence dans les plantes (quant aux animaux, Ibn Sīnā ne se prononce pas ici, mais réfère aux *al-uṣūl al-mashriqiyya,* 'les fondements orientaux'). Ibn Sīnā exprime clairement ses incertitudes à ce sujet, non seulement sous forme de questionnements, mais aussi sous forme d'alternatives hypothétiques (introduites par *aw-la'alla*). Mullā Ṣadrā lui reproche de ne pas avoir exploré à fond toutes les alternatives, notamment celle qui pose l'absence d'un mélange entre le facteur de permanence et le corps (l'animal possédant une âme non mélangée au corps et la plante une puissance de permanence 'au-dessus' de celle de renouvellement).

Une dernière fois en Bāb 9, c. 5 (p. 120), Mullā Ṣadrā évoque les *Mubāḥathāt,* quand il reproduit la raison invoquée par Ibn Sīnā (*Mub.*, § 35) pour ne pas récrire le *Kitāb al-Inṣāf* (dont le titre n'est pas mentionné par Mullā Ṣadrā) : la Destinée (*al-qadar*), qui l'empêche d'aller à la recherche de connaissance. Toutefois, Ibn Sīnā se hâte d'ajouter que - quoi qu'il lui arrive - il remercie Dieu. Selon Mullā Ṣadrā, Ibn Sīnā avance avant tout l'idée d'une contrainte malheureuse, mais semble oublier que toute préoccupation importante, telle le fait de récrire un livre, risque d'éloigner l'homme des bienfaits de Dieu.

Mais Mullā Ṣadrā découvre chez Ibn Sīnā beaucoup d'incertitude, et, par conséquent, un grand manque de précision en cette matière du rapport âme-corps et de la conservation de l'identité :

(1) Mullā Ṣadrā mentionne (p. IX, 110) l'affirmation d'Ibn Sīnā (*Mubāḥathāt*, § 655, l. 1-2) : « Je n'ai pas atteint une connaissance (définitive) en cela » en réponse à une interrogation de Bahmanyār sur le fait que certaines puissances de l'âme sont, nonobstant leur unité essentielle, perceptrices, tandis que d'autres ne le sont pas. Mullā Ṣadrā attribue cette méconnaissance au fait qu' Ibn Sīnā n'ait pas pris en compte les simples abstraits (*al-basā'iṭ al-mujarrada*) ;

(2) Selon Mullā Ṣadrā (pp. 110-11), la réponse d'Ibn Sīnā « s'ils sont forts » (*Mub.*, § 297) (à l'interrogation « si on confère quelque chose de stable aux animaux (non-humains), leur puissance devient-elle plus grande ? » -*Mub.*, § 296) est sans valeur aucune et par conséquent se passe de commentaire.[1] Cette réponse est effectivement à la fois anodine et surprenante, mais on se demande si une partie n'a pas été perdue. Mullā Ṣadrā n'envisage pas une telle hypothèse, probablement parce qu'il ignorait la véritable complexité historique de la transmission de la correspondance entre Ibn Sīnā et Bahmanyār (et/ou d'autres disciples).

(3) Mullā Ṣadrā note que sur la question de savoir si l'aperception de soi est possible chez les animaux, Ibn Sīnā hésite à prendre une position et formule plusieurs hypothèses (*Asfār*, p. 111 = *Mub.*, §§ 289-90). Mullā Ṣadrā, quant à lui, n'hésite pas à attribuer une telle aperception aux animaux, mais non sans spécifier 'selon un mode particulier'. En outre, il qualifie d'inutile (pp. 111-12) la réponse d'Ibn Sīnā à l'objection qu'un *ma'nā*, tel que la peur, ne peut pas être perçu par un instrument corporel. Selon cette réponse un tel *ma'nā* est corporel et a besoin d'une certaine abstraction pour devenir intelligible (*Mub.*, §§ 242-43), mais Mullā Ṣadrā estime qu'il aurait suffi de dire qu'une tel *ma'nā* n'est pas inhérent au corps (sans toutefois en faire un intelligible).

(1) Notre traduction est '*ad sensum*'.

razien et qui demande si l'aperception de soi est une perception (*idrāk*) ou une intellection ? L'articulation des *Mabāḥith* s'inspire directement des *Mubāḥathāt*, §§ 435-36, mais elle n'offre que le début de la réponse avicennienne, qui est assez dense et de ce fait, assez difficile à comprendre. Ceci est-il la raison pour laquelle Mullā Ṣadrā omet cette objection, ainsi que de la réponse d'Ibn Sīnā qui y est liée? C'est possible, mais rien ne permet de l'affirmer avec certitude.

Mullā Ṣadrā évoque une troisième fois en Safar IV les *Mubāḥathāt* vers la fin du septième chapitre de Bāb 7 (p. VIII, 399). Il y est question de l'impossibilité pour une âme d'être cause d'existence d'une autre âme dans la mesure où ces âmes sont unies dans leur espèce. La 'citation' se laisse rapprocher des §§ 781-82 des *Mubāḥathāt*, mais les reformule de manière assez importante. Elle respecte cependant l'idée fondamentale du texte avicennien, à savoir qu'aucune âme, en sa qualité d'âme, ne peut causer l'existence d'une autre âme (idée acceptée d'ailleurs par Mullā Ṣadrā). Mais cette reformulation n'est pas de la main de Mullā Ṣadrā : elle émane manifestement de F. D. al-Rāzī, plus précisément ses *Mabāḥith*, p. II, 404.[1]

Enfin, en Bāb 9, c. 5, qui traite principalement du lien existant entre les facultés de l'âme et le corps, Mullā Ṣadrā prête aussi une attention particulière à la sauvegarde de la personne humaine à travers les changements auxquels celle-ci est sujette. Sur ce point, il (*Asfār*, p. IX, 108) observe comment Ibn Sīnā répond avec perspicacité à une question de Bahmanyār, qui évoque la possibilité d'un changement de la propre essence de l'homme : « Ta question ne persiste pas en moi car je ne suis pas celui qui est questionné au moment de la réponse » (*Mub.*, § 416, reformulé).

(1) Nonobstant quelques différences entre la version des *Asfār* et celle des *Mabāḥith*, il existe une grande convergence dans l'articulation de l'argument. Certes, on ne peut pas totalement exclure que les deux remontent à une source commune, mais il semble plus probable que Mullā Ṣadrā s'est basé sur le texte de Rāzī (ou une version légèrement révisée de celui-ci).

sur le phénomène de l'aperception de soi : ce qui est présent à soi doit nécessairement exister par soi ; donc notre soi, c'est-à-dire notre âme est existante par soi. Nous avons en vain cherché une telle formulation dans les *Mubāḥathāt*, mais elle correspond littéralement à celle offerte par F. D. al-Rāzī, *al-Mabāḥith*, p. II, 353, l. 1-6. Ce dernier ouvrage continue à fonctionner comme source pour la suite de l'exposé (pp. 270-79), où une série d'objections, ainsi que les réponses d'Ibn Sīnā, sont mentionnées, l'ensemble étant clairement dérivé des *Mubāḥathāt* ou du moins inspiré par celles-ci. Nous en avons donné les détails dans notre étude sur la conception de l'âme chez Fakhr al-Dīn.(1) Les deux exposés sont presqu'identiques et certaines variantes sont sans doute dues à des erreurs de copistes. Néanmoins, Mullā Ṣadrā ajoute de sa main quelques remarques critiques. Celles-ci sont toujours introduites par *aqūlu*, 'je dis', mais elles ne mettent jamais en question la thèse principale de l'immatérialité de l'âme. Enfin, il faut faire état d'une omission par rapport au texte des *Mabāḥith* : Mullā Ṣadrā ne fait aucune mention de la première objection, qui est exprimée dans l'ouvrage

=d'index, il nous a peut-être échappé). Immédiatement avant la citation, on trouve dans les *Asfār* une longue citation (implicite) de l'ouvrage d'al-Rāzī. Nous y reviendrons dans la suite, voir infra, p. 101.

(1) Voir notre: Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul : A Critical Approach to Ibn Sīnā, in *The Muslim World*, 102 (2012), pp. 562-79, pp. 572-75. Voici les correspondances entre les *Asfār* et les *Mabāḥith* ainsi que les *Mubāḥathāt*) :

A 270, 12 – 271, 9 = M 353, 18 – 354, 13 (*Mub.*, §§ 444-46)
A 271, 10-6 = M 354, 14 – 355, 1 (*Mub.*, §§ 433 and 493)
A 273, 6-9 = M 355, 2-6 (pas trouvé la source en *Mub.*)
A 274, 4-18 = M 355, 7 – 356, 11 (*Mub.*, §§ 438 and 440-42)
A 274, 19 – 275, 2 = M 356, 2-6 (*Mub.*, §§ 494-95)
A 275, 3-12 = M 356, 7-20 (*Mub.*,§§ 623, 895 and 625)
A 275, 13- 276, 14 = M 356, 21 – 357, 14 (*Mub.*, §§ 715 and 499 (modifié)
A 276, 18- 277, 10 = M 357, 15 – 358, 8 (*Mub.*, §§ 517 (inspiration ?) et 519)
A 277, 11-6 = M 358, 9-15 (*Mub.*, §§ 502, 1-2 and 668, 1-8 (modifié))
A 278, 7 – 279, 13 = M 358, 16 – 359, 17 (*Mub.*, §§ 668, 9-10, 665 et 521 (modifié)).

94, première partie) : des entités de ce genre ne sont pas des intelligibles abstraits de manière nécessaire, mais seulement de manière possible ; et, en outre, elles ne sont divisibles que si elles appartiennent accidentellement à des sujets matériels, corporels. Mullā Ṣadrā y trouve la confirmation de l'idée que l'existence est existante par elle-même, idée qui lui est chère -et il ne fait donc pas de doute qu'il exploite positivement la solution avicennienne. Après un petit excursus, il continue (p. 107) la citation du passage des *Mubāḥathāt*, §§ 194 (seconde partie)-195. Il y discerne une nouvelle façon de traiter le problème, qui consiste à prouver la possibilité que les formes intelligées soient divisibles sans que cette divisibilité ne se manifeste dans le sujet d'inhérence corporel. Il se contente de mentionner la citation, mais de ce fait même il exprime son approbation pour ce qui y est dit.

Quant au Safar IV, on y trouve plusieurs références explicites aux *Mubāḥathāt.*

La première se trouve en bāb 2, c. 1 (p. VIII, 33) et concerne une demande de preuve de la part de Bahmanyār à propos de l'identité entre ce qui lie entre eux les éléments d'un corps et ce qui les conserve (*Mub.*, § 312, reformulé). Ibn Sīnā répond (*Mub.*, § 313, l. 1-2) laconiquement qu'il est impossible de donner une preuve pour ce qui n'est pas le cas, car il n'y a pas d'âme qui soit à la fois source de lien et de conservation. Cette réponse est légèrement reformulée dans les *Asfār*, mais cette reformulation est peut-être déjà due à F. D. al-Rāzī, car Mullā Ṣadrā fait explicitement état d'une transmission par ce dernier.(1)

Quant à la seconde, elle a trait à une des preuves démontrant l'immatérialité de l'âme –en fait, la deuxième, et est présente en Bāb 6, c. 1 (p. VIII, 270). Cette preuve repose

=quelqu'un inspiré par lui. Pour l'importance et le caractère innovateur des 'idées communes' dans la pensé razienne et sa postérité, voir H. Eichner, Dissolving the Unity of Metaphysics : From Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Ṣadrā al-Shīrāzī, in *Medioevo*, 32 (2007), pp. 139-97.

(1) Nous n'avons pas pu identifier le passage dans les *Mabāḥith* (faute =

c. 12 (p. III, 358), dont Mullā Ṣadrā rapporte que F. D. al-Rāzī l'a transmis comme faisant partie des *Mubāḥathāt*. La citation est effectivement présente dans les *Mabāḥith*, p. I, 343, l. 15-21. Elle distingue en tout individu sa réalité et son individualité et présente l'individualité comme quelque chose d'ajouté à la quiddité. En outre, elle articule la relation entre la réalité de l'individu et l'ensemble, constitué par la réalité et l'individualité de ce même individu, dans les termes d'une relation entre connaissant et connu. Mullā Ṣadrā doute de l'authenticité de cette citation. N'ayant pas de manuscrit des *Mubāḥathāt* à sa disposition, comme nous l'avons indiqué plus haut, il justifie ses doutes en invoquant des considérations doctrinales. Selon lui, le fait d'être connaissant et d'être connu en essence est une caractéristique de l'existence, non de la quiddité en tant que telle, et l'individuation n'est nullement un ajout à l'existence. Nous ne pouvons pas nous arrêter dans le cadre de la présente étude sur la valeur précise de ces remarques, mais on ne peut que constater l'absence totale, même de manière approximative, d'une telle affirmation dans les versions des *Mubāḥathāt* actuellement à notre disposition.(1)

En S. II, F. IV, Maṭlūb 1, fann 2, c. 3 (p. V, 105) Mullā Ṣadrā mentionne un problème soulevé par certains disciples d'Ibn Sīnā quant à la possibilité, ou non, de la division des choses communes, telles l'existence ou l'unité. Sans reprendre à la lettre les *Mubāḥathāt*, l'articulation de ce problème dans les *Asfār* se laisse rapprocher de toute évidence de *Mubāḥathāt*, §§ 190-92.(2) Une fois clairement exposée l'interrogation des disciples, Mullā Ṣadrā signale immédiatement (*ibid.*, pp. 105-06) le début de réponse donnée par Ibn Sīnā (*Mub.*, §§ 193-

(1) À côté de l'édition Bīdārfar (voir supra, n. 4), il existe celle d'A. Badawi dans son *Arisṭū 'ind al-'Arab*. Le Caire, 1947. ²Qoweit : Wikālat al-Maṭbū'āt, 1987, pp. 122-239.

(2) Toutefois, l'utilisation de l'expression 'choses communes' (*al-umūr al-'āmma*), qui est absente dans les *Mubāḥathāt*, suggère la mise à contribution d'un témoin intermédiaire, sans doute F. D. al-Rāzī ou =

souligne que ce qui est absolument simple ne peut pas être cause de deux choses à la fois. Dans ce contexte, Mullā Ṣadrā (p. II, 206) mentionne un doute exprimé par Bahmanyār à propos de cet adage, et rapporte la réponse d'Ibn Sīnā (*Mub.*, § 740) qu'il défendra en quelque sorte contre une objection d'ordre logique exprimée par F. D. al-Rāzī.(1)

La citation de *Mubāḥathāt*, §§ 681-82 en S. I, M. VIII, c. 15 (p. III, 237-38) se situe dans un tout autre registre, celui des sciences naturelles. Il s'agit du caractère essentiellement fini d'une puissance motrice corporelle. Mullā Ṣadrā évoque en des termes presque identiques aux *Mubāḥathāt* la thèse d'un repos éternel comme un acte qui résulterait du fait que la terre reste toujours immobile dans son lieu.(2) Il reproduit la réponse d'Ibn Sīnā, qui met l'accent sur le caractère privatif du repos et exclut donc sa caractérisation comme acte. Mullā Ṣadrā trouve cette idée du caractère privatif du repos très valable, même s'il reste légèrement hésitant à accepter sans plus la solution avicennienne.(3)

Un cas extrêmement intéressant et unique est un fragment concernant l'individualité (*shakhṣiyya*) en S. I, M. IX,

=ble toutefois remonter originalement à Ibn Sīnā, voir H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect.* New York-Oxford : Oxford University Press, 1992, p. 75, n. 3.

(1) Mullā Ṣadrā cite F. D. al-Rāzī, *al-Mabāḥith*, p. I, 465, l. 9 – 465, 4. Il est intéressant de noter que Rāzī, *ibid.* p. 461, l. 4-5, offre une formulation assez similaire de l'argument avicennien, mais sans l'attribuer explicitement à lui et sans donner une référence à Bahmanyār. Dans ce cas, la source directe de Mullā Ṣadrā pourrait être al-Dawānī, car ce dernier discute ce que Mullā Ṣadrā qualifie comme 'complément' (*tatmīn*) à l'explication d'Ibn Sīnā.

(2) Mullā Ṣadrā (p. III, 237, l. 11-2) n'indique pas d'emblée avoir emprunté cette citation aux *Mubāḥathāt*. Ce n'est qu'au moment où il cite la réponse d'Ibn Sīnā (l. 17-18) qu'il fait explicitement référence à cet ouvrage.

(3) Nous ne pouvons malheureusement pas entrer dans le détail de cette hésitation dans le cadre de la présente étude, mais signalons qu'elle est liée au problème de l'accidentalité de la position de la terre.

statut ontologique au *ma'dūm.*[1] Mullā Ṣadrā rejette, avec Ibn Sīnā, que l'existence soit causée à partir de la quiddité, mais il souligne que l'existence n'est pas concomitante à la quiddité, mais, au contraire, est en union (*ittiḥād*) avec elle. Dans cette perspective on comprend aisément l'évocation dans la suite du même chapitre d'un second fragment des *Mubāḥathāt.* Mullā Ṣadrā (p. I, 111) y copie la réponse d'Ibn Sīnā à une affirmation (hypothétique) que l'existence de Dieu serait concomitante à Sa quiddité. Cette réponse (BF, § 391, p. 142, l. 1-9) souligne la simplicité absolue de l'Être divin et met en évidence que l'existence n'est pas un attribut 'attaché'.[2] Elle satisfait clairement Mullā Ṣadrā. Observons toutefois que la formulation actuelle de la citation dans les *Asfār* correspond à celle des *Mabāḥith* de F. D. al-Rāzī, car elles témoignent des mêmes variantes par rapport à l'édition Bīdārfar des *Mubāḥathāt.*[3] Cela ne signifie pas nécessairement une dépendance directe de Mullā Ṣadrā par rapport à al-Rāzī –on pourrait songer à une source commune, mais la dépendance semble probable dans la mesure où Mullā Ṣadrā cite à plusieurs reprises des passages des *Mubāḥathāt* selon la formulation attestée par F. D. al-Rāzī dans ses *Mabāḥith,* comme la suite le démontrera.

L'adage 'De l'Un ne procède que l'un' constitue indéniablement la source d'inspiration par excellence du chapitre treize de la *Marḥala* 6 du Safar I.[4] En effet, Mullā Ṣadrā y

(1) Des éléments d'une polémique avec le *kalām* mu'tazilite sont présents aussi dans les *Ta'līqāt,* voir notre : 'Les *Ta'līqāt* d'Ibn Sīnā', p. 117.

(2) Une traduction française est de nouveau présente chez Bonmariage, *op. cit.* (note 10), pp. 240-41.

(3) Voir F. D. al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyya.* Qom : M. al-Amīr, 1411 H.,p. I, 34, l. 7-15. Nonobstant la présence de quelques variantes mineures entre les versions d'al-Rāzī et de Mullā Ṣadrā (dont il est difficile de juger la valeur exacte en absence d'éditions vraiment critiques), nous sommes convaincus (*pace* Bonmariage, *op. cit.* (note 10), p. 241, n. 5) que le dernier a repris la citation au premier.

(4) L'adage, qui est indéniablement d'inspiration néoplatonicenne, sem=

particularisation de l'existence. Dans ce contexte, il évoque *Mubāḥathāt*, § 9, dans lequel Ibn Sīnā affirme que la différence spécifique entre les individus est liée à leur quiddité, non à leur existence (qui, elle, se différencie seulement par intensification ou par affaiblissement). Mullā Ṣadrā y discerne une double forme de particularisation de l'existence, à savoir une en fonction de l'essence et une autre par rapport aux qualifications essentielles. Mais il y discerne surtout une ouverture vers sa propre doctrine de « l'unité de l'être » (*waḥdat al-wujūd*).[1]

En S. I, M. 2, c. 3, qui porte comme titre : « Que la *anniyya* (l'existence) de l'Être nécessaire est Sa quiddité », thèse éminemment avicennienne, Mullā Ṣadrā réfère à deux reprises aux *Mubāḥathāt*. La première fois (p. I, 98), il cite les §§ 791-93, plus précisément la réponse du § 791 et les §§ 792-93 qui complètent cette réponse.[2] 'L'existence ne peut pas être causée par la quiddité' en constitue l'idée centrale. Mais il est aussi dit par Ibn Sīnā avec insistance que le non-être ne peut pas être cause d'être, sans doute en opposition à certains Mu'tazilites qui attribuaient une sorte de

(1) Le même fragment est aussi cité dans son *Kitāb al-Mashā'ir*, voir note précédente. Dans la suite immédiate de cette citation, Mullā Ṣadrā, bien qu'exclusivement dans les *Asfār*, évoque deux fragments des *Ta'līqāt*, voir notre : Mullā Sadrā's Use, p. 3-4 (prière de lire dans la référence i, 46 au lieu de i, 41) (interprétés par lui dans la même perspective de sa doctrine de l'unité de l'être). C. Bonmariage, *Le réel et les réalités. Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalité* (Études musulmanes, 41). Paris : Vrin, pp. 180-81, offre une traduction française de ce passage.

(2) La réponse d'Ibn Sīnā débute assez laconiquement par : « (Cela) n'est pas possible » (en réponse à une question suggérant la possibilité que la quiddité divine soit cause de Son existence). Comme Mullā Ṣadrā ne reprend pas la question, il est obligé d'en clarifier le sens. Bonmariage, *op. cit.* (note précédente), pp. 234-36, offre une traduction française de l'ensemble de ces citations des *Mubāḥathāt* comme présent dans les *Asfār* (indiquant dans les notes, qui accompagnent la traduction, les divergences avec la version éditée par Bīdārfar).

Toutefois, ces différentes appellations n'impliquent pas nécessairement une distinction nette de la part de Mullā Ṣadrā entre différents écrits d'Ibn Sīnā. En effet, après avoir lié la citation d'un fragment des *Mubāḥathāt* IV à des problèmes soulevés par des disciples (p. V, 105), il n'hésite pas à continuer – après un bref *excursus*– cette citation, mais il la présente maintenant comme faisant partie du *Kitāb al-Mubāḥathāt* du Shaykh al-ra'īs (p. V, 107).

Il considère donc ces 'problèmes' comme faisant partie intégrante des *Mubāḥathāt.* Dans l'état actuel des choses, il est difficile, voire impossible de décider si c'est aussi le cas pour les questions directement attribuées à Bahmanyār. Observons toutefois que Mullā Ṣadrā utilise la désignation *Mubāḥathāt* quand il cite un paragraphe des *Mubāḥathāt* I, alors qu'on se trouve clairement devant une lettre à Bahmanyār.[1] En outre, Mullā Ṣadrā n'avait sans doute pas un accès direct à ces matériaux. À propos des *Mubāḥathāt,* il dit lui-même de n'en pas avoir vu de manuscrit (p. III, 359). Comme on le montrera dans la suite, les *Mabāḥith* de F. D. al-Rāzī constituent indéniablement une source importante pour sa connaissance des *Mubāḥathāt* d'Ibn Sīnā.

Analysons maintenant une par une les citations des *Mubāḥathāt* dans les *Asfār.*

La première référence explicite aux *Mubāḥathāt* se trouve en S. I, M. 1, c. 5 (p. I, 46), où Mullā Ṣadrā s'interroge sur la

=207-13, parle sans la moindre réserve d'une 'lettre à Bahmanyār'). Dans la mesure où Mullā Ṣadrā mentionne explicitement le nom de Bahmanyār dans le même chapitre (p. 110-voir un peu plus haut dans notre exposé), cela est d'autant plus surprenant.

(1) Voir Reisman, *op. cit.*, pp. 205-07. Corbin, dans son édition et traduction française du *Livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitāb al-Mashā'ir*). Téhéran : Institut français d'Iranologie ; Paris : A. Maisonneuve, 1982, p. 156, n. 50 note que ce passage (cité aussi dans le *Kitāb al-Mashā'ir,* à savoir p. 36, § 87 (ar)) fait partie d'une lettre que Badawi a extraite du corpus des *Mubāḥathāt,* tel que le lui présentait son manuscrit, mais que de son côté Mullā Ṣadrā y réfère comme faisant corps avec l'ensemble des *Mubāḥathāt.*

tion de Bahmanyār. Comme nous le verrons dans la suite, la référence est sans doute à un paragraphe figurant dans l'ensemble assez hétérogène présenté par Bīdārfar comme *Mubāḥathāt* VI.(1) Mullā Ṣadrā semble avoir eu des informations précises sur l'attribution spécifique de cette question à Bahmanyār, mais nous ne pouvons pas nous prononcer sur l'exactitude de cette information. En effet, en l'état actuel de nos connaissances, Bahmanyār peut effectivement être l'auteur de cette question, mais cela est loin d'être certain. Le nom de Bahmanyār réapparaît à deux autres reprises. En S. IV, Bāb 2, c. 1 (p. VIII, 33), Mullā Ṣadrā précise que les réponses d'Ibn Sīnā à des questions posées par Bahmanyār ont été assemblées dans des lettres, alors qu'en S. IV, Bāb 9, c. 5 (p. IX, 110) il se contente de faire état d'interrogations posées par ce disciple. Dans les deux cas les citations concernent des paragraphes figurant en *Mubāḥathāt* V.(2) Enfin, à deux reprises Mullā Ṣadrā parle de disciples au pluriel. Dans le premier cas, en S. II, M. 1, F. 3 , c. 3 (p. V, 105), il fait mention de 'problèmes soulevés par des disciples' avant d'offrir une longue citation qui couvre plusieurs paragraphes dérivés des *Mubāḥathāt* IV.(3) Quant à la seconde occurrence, elle est présente en S. IV, Bāb 9, c. 5, p. IX, 113, et évoque explicitement une correspondance (*murāsala*) entre Ibn Sīnā et ses disciples avant d'entamer une assez longue citation dérivée des *Mubāḥathāt* II.(4)

(1) Voir *infra*, p. 93.

(2) Ces paragraphes font majoritairement partie de ce que Reisman, *op. cit.*, pp. 227-31, appelle M. V b (qui concerne selon lui une série de nouvelles questions de Bahmanyār faisant suite à des réponses antérieures d'Ibn Sīnā).

(3) Ces paragraphes font tous partie des M. IV b, où Reisman, *op. cit.*, pp. 221-24, détecte la présence de questions de la part de Bahmanyār (ces questions étant peut-être influencées par les remarques critiques d'Abū l-Qāsim al-Kirmānī).

(4) Il est étonnant que Mullā Ṣadrā parle d'une correspondance avec 'des disciples' (au pluriel), dans la mesure où au début de la lettre il est question du seul '*al-Shaykh al-fāḍil*', titre honorifique par lequel est sans doute fait référence à Bahmanyār (Reisman, *op. cit.*, pp. =

est impossible de présenter cette identification comme une certitude. En effet, les matériaux assez disparates, connus sous le nom de *Mubāḥathāt*, pourraient aussi bien correspondre à ces « appendices », ou, au moins, en avoir fait partie.[1] Il nous a donc semblé utile de voir si Mullā Ṣadrā, dans ses *Asfār*, fait aussi référence aux *Mubāḥathāt*, et si oui, en quelle mesure. Notons tout de suite que nous avions déjà trouvé, parmi les passages rapportés par Mullā Ṣadrā aux *Ta'līqāt*, un passage qui n'a pas de véritable correspondance dans ces derniers, mais qui se laisse par contre rapprocher d'un paragraphe des *Mubāḥathāt*.[2]

Avant d'examiner en détail une par une les références explicites aux *Mubāḥathāt* dans les *Asfār*, une remarque préliminaire s'impose à propos des différents titres sous lesquels Mullā Ṣadrā évoque ces matériaux. Sans surprise, l'ouvrage est le plus souvent cité comme *Kitāb al-Mubāḥathāt*. Mais ce n'est pas toujours le cas. En effet, à plusieurs reprises, Mullā Ṣadrā parle d'une correspondance avec Bahmanyār, un des disciples immédiats d'Ibn Sīnā. Ainsi, il parle en S. I, M. 6, c. 13 (p. II, 206) d'une réponse écrite d'Ibn Sīnā à une ques-

=Super-Commentaries on the *Ilāhiyyāt* of the *Shifā'*, in F. Opwis and D. Reisman (eds), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas* (IPTS, 83). Leiden-Boston : Brill, 2012, pp. 201-22, ainsi que notre : Les *Ta'līqāt* d'Ibn Sīnā. Essai de structuration et de datation, in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal et A. Galonnier (éd), *Langage et philosophie. Hommage à Jean Jolivet* (Études de philosophie médiévale, 74). Paris : Vrin, 1997, pp. 109-22 (réimprimé dans notre *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World* (CSS, 843). Aldershot, Hampshire : Ashgate, 2006, VI).

(1) Pour une présentation englobante de ces matériaux, voir D. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's* al-Mubāḥathā *(The Discussions)* (IPTS, 49). Leiden-Boston-Köln : Brill, 2002.

(2) Voir notre : Mullā Sadrā's Use of Ibn Sīnā's *Ta'līqāt* in the *Asfār*, p. 12. Nous y signalons un rapprochement possible entre la citation présente en S. I, M. 2, c. 3 des *Asfār* (p. I, 112 de l'édition en 9 vol. publié à Qom, ca. 1379 H.) et le paragraphe 425 des *Mubāḥathāt* (éd. Bīdārfar. Qom : Intishārāt Bīdārfar, 1371 HS., p. 451). Dans la suite, toutes les références seront à ces éditions.

L'UTILISATION DES *MUBĀḤATHĀT* D'IBN SĪNĀ PAR MULLĀ ṢADRĀ DANS SES *ASFĀR*

Pr. Jules Janssens

Résumé :

Mullā Ṣadrā, dans son oeuvre majeure, les *Asfār,* ne mentionne pas seulement qu'il a eu accès à un manuscrit des *Mubāḥathāt* d'Ibn Sīnā, mais à plusieurs reprises il cite des passages de cet ouvrage. Nous essayerons d'identifier tous ces passages. Il est important de noter que le livre des *Mubāḥathāt,* tel qu'il nous est accessible aujourd'hui, contient des éléments divers de lettres d'Ibn Sīnā à un ou plusieurs de ses disciples et de correspondance avec eux. Quant à Mullā Ṣadrā, il y réfère sous différentes dénominations dont le détail sera fait et l'importance particulière démontrée. Mais nous nous concentrerons avant tout sur l'identification des diverses citations, tout en examinant leur rôle précis dans l'exposé de Mullā Ṣadrā -soit positif, c'est-à-dire comme offrant un support significatif à sa propre doctrine, soit négatif, c'est-à-dire comme permettant par voie de réfutation de mieux articuler sa propre pensée. Nous démontrerons enfin comment, et jusqu'à quel point, Mullā Ṣadrā a été influencé par Fakhr al-Dīn al-Rāzī dans le choix des citations retenues. Il est espéré qu'ainsi il deviendra clair que l'utilisation de ces matériaux, par ailleurs peu étudiés, n'est pas anodine, mais constitue un élément précieux parmi les multiples sources avicenniennes utilisées par Mullā Ṣadrā.

Dans une précédente publication, nous nous étions concentrés sur l'utilisation par Mullā Ṣadrā, plus précisément dans ses *Asfār,* des *Ta'līqāt* d'Ibn Sīnā.(1) Ce dernier ouvrage, qui est probablement lié à l'enseignement oral d'Ibn Sīnā, pourrait correspondre à ce qu'il appelle, dans le prologue au *Shifā',* « *Lawāḥiq* ».(2) Mais dans l'état actuel des choses il

(1) Voir notre : Mullā Sadrā's Use of Ibn Sīnā's *Ta'līqāt* in the *Asfār,* in *Journal of Islamic Studies,* 13 (2002): 1-13 (réimprimé dans notre *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World* (CSS, 843). Aldershot, Hampshire : Ashgate, 2006, XIII).

(2) Voir notre: Ibn Sīnā's *Ta'līqāt*: The Presence of Paraphrases and of=

Ibn Sīnā & Mullā Ṣadrā Shīrāzī

- la notion de «syncrétisme» (Goichon, Arnaldez) entre Plotin et l'Islam,

- le concept vide et quelque peu creux de «rationalisme» radical quand on veut mettre au goût du jour la philosophie d'Ibn Sīnā.

Pour ce dernier nous devrions faire un cursus historique sur la période pour tenter d'expliquer son adoption du terme *walāya* plutôt que *ḥikma muta'āliya.*

Nous avons besoin d'un exposé sur cette période, sur des personnages et sur leurs œuvres, comme Abū Madyan al-Ghawth et 'Abd al-Salām Ibn Mashīsh ainsi que la lignée Shādhilite.

Pour caractériser cette sagesse soufie, nous devons tenir compte de trois éléments fondateurs :

- elle est objet d'expérience singulière,
- elle est le fruit d'une gustation (*dhawq*) expliquée par Ṭusī comme étant à la fois perception et acquisition (*idrāk wa nayl*) et nécessite donc un exercice (*riyāḍa*). C'est toute l'Ethique du Soufisme.
- elle s'accompagne d'un mystère (*sirr*) qui est strictement individuel.

Pour Ibn Ṭufayl, ce mode de saisie se distingue sûrement de l'intuition (*ḥads*) d'Ibn Sīnā.

Nous nous arrêterons un moment sur le stade dit de l'aboutissement (*al-wuṣūl*) où il y a encore une concordance de vue entre nos deux savants et philosophes.

Conclusion

Cette Éthique du soufisme est celle qui a prévalu comme l'Éthique musulmane supérieure, et on la trouvera infuse dans toute la tradition occidentale, dans des œuvres comme celle d'Ibn Khaldūn et surtout d'Ibn al-Khaṭīb.

Elle est infuse parce qu'elle a, nous semble-t-il, chez tous ces auteurs un terrain de naissance et d'éclosion coranique.

Cette Éthique du soufisme quelque part avicennienne me semble résumée dans ce vers d'Abū'l-Ḥasan al-Shushtarī, le diciple d'Ibn Sab'īn:

أرى طالبا منا الزيادة للحسنى　　بفكر رمى سهما فعدّى به العدنا

D'où deux écueils à éviter:

doctrine concernant « ceux qui savent» d'une connaissance dite contemplative (*bi'l-mushāhada*).

Al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt (*le Livre des directives et remarques*), œuvre tardive d'Ibn Sīnā, est ainsi considérée dans sa postérité islamique comme un ouvrage fondateur pour la voie d'une connaissance ésotérique ou soufie. La Shaykh al-Ra'īs développe dans la quatrième division de cet ouvrage, les neuvième et dixième groupes des directives et remarques, les conditions d'une vision contemplative (*mushāhada*) du monde divin (*janāb al-quds*) propre à ceux qui savent (*al-'ārifūn*).

Le jugement de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī sur ces chapitres 9-10 témoigne de l'importance de cette voie de connaissance dans la postérité de la philosophie avicennienne. « Ce chapitre, dit-il, est le plus illustre (*ajall*) de ce livre car le maître y a établi et ordonné les sciences des soufis d'une manière que personne n'avait atteinte avant lui et que personne n'égalera après lui » (*Ishārāt* III, éd. Téhéran, p. 363).

Cette sagesse soufie, Ṭūsī, à la suite d'Avicenne la nommera « Sagesse transcendante » (*Ḥikma muta'ālia*), « sagesse d'en haut » disait Melle Goichon.

Ibn Ṭufayl, qui reconnait et s'efforce d'établir les conditions d'une expérience de vision contemplative singulière, s'était appuyé sur les mêmes groupes de textes des *Ishārāt* pour fonder sa théorie de « la proximité de Dieu » (*walāya*).

Relativement à Ibn Ṭufayl nous pouvons énumérer trois orientations d'interprétation que nous évitons :

- la rupture présumée entre philosophie occidentale (démonstrative) et philosophie orientale (mystique). C'est la thèse de M. 'Ābid al-Jābirī.

- l'interprétation straussienne du prologue de Ḥayy Ibn Yaqẓān par M. Mahdi

- l'interprétation de D. Gutas sur l'histoire de la «Philosophie Orientale» par Ibn Ṭufayl.

LA POSTÉRITE AVICENNIENNE EN OCCIDENT ET EN ORIENT MUSULMANS. ESSAI DE COMPARAISON ENTRE IBN ṬUFAYL ET NAṢĪR AL-DĪN AL-ṬŪSĪ SUR L'INTERPRÉTATION DE LIVRE 4 DES *ISHĀRĀT*

Pr. Abdelali Elamrani-Jamal

***Résumé* :**

Au delà de la connaissance spéculative, aussi bien Ibn Ṭufayl que Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī admettent à propos du texte des *Ishārāt* d'Ibn Sīnā une instance supérieure de la connaissance, *Walāya* chez le premier, *Ḥikma muta'āliya* chez le second. La comparaison des deux doctrines montrerait sans doute qu'Ibn Sīnā a bien laissé dans les *Ishārāt* plus qu'un germe d'une connaissance de type gustatif abondamment déployée dans sa postérité, aussi bien dans le soufisme occidental qu'oriental.

Dans un élan sympathique, Etienne Gilson proposait de considérer la philosophie d'Avicenne comme l'interprète d'une « philosophie musulmane » comme les théologiens médiévaux Duns Scot ou Albert le Grand auraient produit une « philosophie chrétienne », la formule équivoque de « philosophie chrétienne » ayant donné lieu aux controverses que l'on connaît.

Si l'on peut souscrire à cette proposition, les auteurs scolastiques ayant eu pour objet d'abord de constituer une théologie, du moins l'on peut voir dans l'œuvre d'Ibn *Sīnā* les doctrines les plus élaborées dans l'Islam concernant son concept fondateur, celui de la Prophétie et subsidiairement et lui attenant, celui d'une doctrine de la connaissance propre à ceux qui cherchent la proximité de Dieu.

Très brièvement l'on signale que trois des grandes œuvres maîtresses d'Ibn Sīnā, la *Métaphysique*, le *Traité de l'âme* et les *Ishārāt* terminent, pour les deux premières sur une doctrine de la Prophétie, -politique dans le cas de la *Métaphysique*, psychologique dans le *Traité de l'âme*-, et pour la troisième sur la

que le Système de la Médecine antique et médiévale vacille sur ses propres fondements et remette en cause d'une façon cruciale ses conceptions antérieures sur le rôle du système cardiovasculaire, pierre de touche s'il en est du savoir antique sur le phénomène vital dans son ensemble, permettant ainsi que s'ouvre une ère nouvelle de la science du vivant où la biologie peut dorénavant ne plus être réduite à la psychologie ou à la métaphysique, et où par conséquent, *l'iatromécanique* de W. Harvey et de Descartes, deviennent pour la communauté des savants, des conceptions scientifiques épistémologiquement possibles.[1]

=courants médicaux au XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, comme l'iatrochimie (sous l'instigation de PARCELSE) et l'iatromécanique (SANTORIO SANTORIO, ALFONSO BORELLI, R. DESCARTES, et à certains égards, Fabrice d'Acquapendente et de William Harvey à travers leurs percées anatomiques,) ou de mettre en exergue les découvertes de l'anatomie et de la clinique, tous ceux-là doivent reconnaître selon nous, que l'échec de l'iatrochimie (en absence de chimie lavoisienne) d'une part, et l'inadéquation entre la physique (mécanique) de l'époque et la biologie qui lui était contemporaine d'autre part, rendaient ces développements forcément caducs ; l'anatomie et la clinique n'ayant pu prospérer que parce qu'elles ne dépendaient pas d'une façon directe justement, des développements de la chimie moderne, du moins à cette époque-là. (*Cf.* DR. LOUIS DULIEU, Le XVIIè siècle (médecine), *Histoire générale des Sciences*, t. II, (*La science moderne*) sous la direction de R, TATON, P.U.F., Paris, 1969, pp. 393-395).

jouer un rôle de premier plan dans l'histoire de la Médecine en enclenchant pour elle-même, le processus irrémédiable de sa propre mutation.

Il faut convenir cependant que les coups portés aux théories cardiovasculaires de l'antiquité et du Moyen Age depuis les écrits d'Ibn al-Nafis ne peuvent pas à eux seuls sonner définitivement le glas de la Médecine ancienne, car une remise en cause générale du système médical ancien et médiéval, ne pourra être que l'œuvre d'une critique qui atteint la base axiomatique même du système médical hippocratique et galénique.

Cela veut dire qu'une telle critique doit remettre en cause les *principes physiques* de l'axiomatique médicale ancienne sur lesquelles s'étaye aussi la médecine médiévale; chose qui ne sera rendue possible qu'avec la révolution lavoisienne en chimie dans la mesure justement, où la physique aristotélicienne, (ou plus exactement une grande partie de cette physique), n'est rien d'autre qu'une «proto-chimie» de la chimie moderne. Et c'est, pour cette raison très probablement, que la Médecine moderne aurait tant tardé à se renouveler d'une façon radicale par rapport à la Physique qui avait fait sa révolution bien avant elle.

Mais il est peut-être temps de conclure en disant que le sort de la médecine médiévale arabe, ayant été fortement lié au sort de la *proto-chimie* aristotélicienne[1], seule une révolution instauratrice d'une théorie chimique scientifique moderne pouvait en changer le cours d'une façon radicale.[2] Seulement, et avant d'en venir là, il a fallu tout d'abord

(1) Ou plus exactement de sa proto-chimie, malgré les tentatives nombreuses visant à se libérer de ce cadre, comme cela est exprimé par une médecine au statut trouble à l'exemple des diverses médecines dites prophétiques (*al-Ṭibb al-nabawī*) élaborées par des théologiens; ainsi que les tentatives visant à faire adopter les thèses arithmologiques et alchimiques par certaines théories médicale.

(2) Néanmoins, ceux qui croient, pour expliquer la révolution médicale moderne, devoir mettre en valeur le développement de certains =

deuxièmement, celle de l'adduction du sang de la cavité gauche vers les poumons par la veine pulmonaire. Car, c'est seulement le sang qui sort de la cavité gauche du cœur qui est capable à la fois, de nourrir et d'animer la vivification du cœur et d'assurer son alimentation. Ces fonctions ne peuvent donc avoir lieu directement à partir de la partie droite du cœur, le sang n'y étant pas encore sous forme d'esprit vital, mais uniquement à partir des vaisseaux issus de la crosse aortique et qu'Ibn al-Nafīs identifie comme étant ceux qui s'enfoncent dans la chair du cœur ; et qui ne sont autres que les vaisseaux de la circulation coronaire identifiés pour la première fois[1].

Évidemment quelques points négatifs sont à signaler comme, par exemple, le fait qu'il considère l'artère pulmonaire comme non battante en conformité avec sa conception sur la non contractilité du ventricule droit et la veine pulmonaire comme battante - puisque étant, pour lui, plutôt de nature artérielle - , alors qu'en réalité c'est l'inverse qui est correct. Mais cela ne saurait diminuer l'intérêt de ses découvertes majeures.

En somme, quand la critique s'exerce sur un corpus axiomatisé, elle a plus de chance de faire avancer la théorie scientifique que lorsque ce corpus présente un savoir démembré et désarticulé, car justement, c'est la procédure d'axiomatisation qui est à même d'inaugurer tôt ou tard pour un corpus donné, la phase de «saturation» qui lui est propre, et donc, de sa fragilisation, pour offrir ainsi une plus grande prise aux procédures de la critique. Aussi, est-ce en ce sens que l'œuvre d'Ibn Sīnā, bien que n'étant pas novatrice en médecine sauf par certains côtés mineurs, a pu néanmoins

---

=du sang qui lui vient du poumon et non le contraire. Le passage du sang du cœur au poumon se fait par la veine artérieuse ».

(1) Ibn al-Nafīs écrit à ce sujet (*Op. cit.* p, 43, *Folio,* 95r, ligne 24) : « Avicenne a établi que le cœur prend sa nutrition du ventricule droit : cela n'est pas juste. La nutrition du cœur vient de ses propres vaisseaux plongés dans sa substance ».

Ces organes et ces fonctions, une fois non reconnue l'existence d'un pertuis, ou de porosités invisibles dans la cloison inter-ventriculaire, doivent en effet changer de fonction. Pour Ibn al-Nafis, le rôle du ventricule droit est celui de réchauffer le sang[1] de sorte que devenant plus subtil, et donc, plus raffiné, il puisse monter de lui-même (sans exclure une certaine aspiration pulmonaire - il ne croyait pas à la contractilité du ventricule droit -) dans les poumons où, s'alliant à l'air, il devient apte à être envoyé dans la cavité gauche[2] du cœur où il se transformera en esprit vital.

Ainsi, le sang fait un circuit qu'il convient d'appeler pulmonaire. Partant du ventricule droit il arrive aux poumons, puis, de là, il parvient au ventricule gauche du cœur, d'où il ressort, sous forme d'esprit vital pour se répandre dans le corps en suivant le trajet artériel. Et de ce fait, la veine pulmonaire n'a plus qu'un seul rôle, celui d'amener le sang (raffiné et enrichi d'air) vers le cœur (sa cavité gauche), thèse qui sera reprise plus tard par Michel_Servet, Realdo Colombo, et bien d'autres.

Le rejet de l'existence hypothétique d'une communication inter ventriculaire, en plus du fait qu'elle ramène le nombre de ventricules à deux au lieu de trois comme il en est chez GALIEN et Ibn Sīnā, a permis donc d'attribuer aux poumons un rôle de premier plan : celui d'être le lieu où se fait la jonction entre l'air et le sang subtil pour le rendre apte à intégrer la cavité gauche du cœur, et aussi de rendre impossible deux vieilles croyances : la croyance premièrement, en une alimentation cardiaque directement par le moyen du sang qui se trouve dans le ventricule droit[3], et

(1) Ibn al-Nafis, *Op. cit.*, p; 41, Folio 92, v et 93 r.

(2) *Cf.* P. Ghaliougui, *Op. cit.*, pp. 122-123.

(3) Ibn al-Nafis écrit (*Op. cit.*, p. 41, *Folio* 67, ligne 27) : « Il (Avicenne) dit : l'opinion classique veut que le passage du sang qui nourrit le poumon se passe du cœur gauche au poumon. Pour nous, cela n'est pas exact. La nourriture du poumon ne lui vient pas de cette artère (artère veineuse) donc pas de la cavité gauche. Cette cavité contient

> induit en erreur, est son opinion préconçue, à savoir que le sang qui se trouve dans le ventricule gauche y serait passé du ventricule droit par ces porosités et cela est faux [1].

Notons, maintenant, que le non recours à cette hypothèse - qu'accepta sans contestation, presque toute la tradition galénique - lui imposa, par une espèce de nécessité découlant de l'exigence de systématicité, de redistribuer certains rôles des organes. C'est, dorénavant, dans le ventricule droit - Ibn al-Nafīs insiste beaucoup sur ces impératifs -[2] que doit s'effectuer le réchauffement et le raffinage du sang et surtout dans les poumons, c'est-à-dire la combinaison de ce produit subtil avec l'air en vue d'une dernière purification qui le rendra apte à devenir dans la cavité gauche du cœur esprit vital.

D'ailleurs, c'est dans la logique de cette redistribution des fonctions qu'est remise en cause la fonction de certains vaisseaux sanguins, à savoir la veine pulmonaire (appelée, par les médecins de l'Antiquité tardive et du Moyen Age, artère veineuse) et l'artère pulmonaire (appelée, pour sa part, veine artérieuse)[3], ainsi que les veines et les artères de la circulation coronaire et, pour finir, ceux de la circulation pulmonaire.

Chez la tradition galénique adoptée par Ibn Sīnā, la veine pulmonaire a pour rôle d'amener l'air des poumons vers la cavité gauche du cœur[4] afin de participer à l'élaboration de l'esprit vital de même qu'elle sert à amener le sang alimentant les poumons en esprit vital. Quant à l'artère pulmonaire son rôle est d'acheminer le sang veineux vers les poumons pour qu'il se décharge de ses impuretés et refluer, par la suite dans les divers organes[5].

(1) *Ibid.*, p. 42, Folio 95 r.
(2) *Cf.* P. Ghalioungui, *Op. cit.*, p. 162 et suiv.
(3) *Cf.* P.-M. Duminil, *Op. cit.*, p. 53 et suiv.
(4) Ibn Sīnā, *Ibid.*, (L'anatomie de ce livre est identique à celle du *Canon*), p. 284 ; *Canon*, p. 261, t. 2.
(5) *Loc. cit.*

théorème fondamentale dans le système cardiovasculaire qu'expose la tradition galéno-avicennienne du *Canon*, à savoir la croyance en l'existence de communication inter ventriculaire(1), fût-ce par le recours à l'hypothèse galénique de pores invisibles dans le septum. Il écrit, en effet :

> Cependant, il n'existe entre ces deux cavités, aucun passage ; à ce niveau, la substance du cœur est particulièrement solide et il n'existe ni passages visibles, comme l'ont pensé certains auteurs, ni passages invisibles pouvant permettre le transit de ce sang, comme l'a cru GALIEN. Bien au contraire, la substance est épaisse et il n'y a pas de pores perméables(2).

Plus loin, au *folio* 95 r, il confirme cette constatation en disant :

> Il n'y a point de passage entre ces deux ventricules ; au cas contraire le sang pénétrerait jusqu'à l'esprit vital et corromprait sa substance. La cloison entre les deux ventricules, ajoute-t-il, est plus épaisse que d'autres parties du cœur et cela afin qu'il ne puisse y avoir interpénétration et perte de sang ou de l'esprit. C'est pourquoi l'opinion de celui qui prétend que cette partie est très poreuse est *archi-fausse.* Ce qui l'a

---

=nes. Nous trouvons cependant, dans les livres médicaux arabes, des phrases telles que celles-ci : « la dissection dément ce qu'on a dit, ou : « la dissection prouve telle ou telle chose », qui suggèrent avec suffisamment d'éloquence que la dissection était pratiquée, mais discrètement »

(1) *Cf.* Ibn al-Nafīs, *Kitāb al-ḥayawān*, al-Hay'a al-maṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Le Caire, 1970, p. 284 où il est fait mention du pertuis ventriculaire et aussi, al-Rāzī (pour la tradition galénique chez les Arabes) qui mentionne ce passage. Il écrit (nous empruntons la traduction se trouvant dans le livre de S. Ḥ. Naṣr, *Science et savoir en Islam,* Sindbad, Paris, 1979, p. 223, du *Kitāb al-Manṣūrī* -La traduction est celle de P. de Koning, parue dans Trois traités d'anatomie arabe, Leide, 1903-) : « [Il y a dans le cœur deux ventricules dont l'un se trouve du côté] droit et l'autre du côté gauche. Près de sa racine (base) et de son origine se trouve quelque chose qui ressemble à un cartilage, et qui est comme une base pour le cœur entier (anneaux fibreux du cœur?) et il y a des passages qui mènent du ventricule droit au ventricule gauche (pertuis supposés dans la cloison inter ventriculaire) ».

(2) Ibn al-Nafīs, *Commentaire* (trad. CHÉHADÉ, *Op. cit.*, p. 40, *Folio,* 66 v, ligne 27).

critique galénique n'avait pas eu affaire à un système axiomatisé, nous considérons en effet, que la critique d'Ibn al-Nafīs, , a dû se confronter quant à elle, à une axiomatique médicale bien agencée, celle du *Canon* en l'occurrence, de sorte que la remise en cause de l'un de ses éléments devait nécessairement se répercuter sur l'ensemble du système ou, du moins, sur l'une de ses parties, ainsi que nous le montrerons à travers l'exemple de la critique opérée par Ibn al-Nafīs sur l'anatomie du *Canon.*

Partant d'observations scrupuleuses, fruit d'une pratique de la dissection, pas toujours ouvertement avouée il est vrai, (1) Ibn al-Nafīs conclut avec résolution au rejet d'une proposition-

(1) Abdul-Karim Chéhadé pose cette question (*Op. cit.*, pp. 43-44) : «Comment Ibn al-Nafīs a-t-il fait cette découverte ?» Il y répond de cette façon : «Il est extrêmement difficile de répondre avec certitude à cette question, car nous ne possédons pas d'arguments solides. Deux idées, dit-il peuvent être invoquées. Ou Ibn al-Nafīs a fait «une heureuse hypothèse» selon la terminologie de Meyerhof ; ou bien il a fait sa découverte après une étude approfondie et des observations minutieuses, et peut-être en disséquant les animaux, mais rien n'est certain à ce sujet. Nous sommes partisans de la deuxième idée. Nous remarquons d'abord, dans l'introduction de son ouvrage, qu'il insiste beaucoup sur l'utilité de l'étude de l'anatomie comparée qu'il estime nécessaire et indispensable à la connaissance de l'anatomie humaine. D'autre part, à plusieurs reprises, dans son *Commentaire,* nous l'enten dons dire très clairement «l'anatomie (ou la dissection) dément ce qu'ils ont dit ou ce qu'ils ont prétendu ». (*Cf. folio* 95r, ligne 17). Plus loin, défendant l'idée qu'il ne s'agit pas chez ce médecin de l'anatomie de la tradition galénique, l'auteur ajoute (p. 44) : « Il est probable qu'Ibn al-Nafīs a fait la dissection pour défendre sa théorie avec une ténacité et un courage tels qu'il n'hésite pas à s'élever contre les idées erronées de Galien et d'Avicenne ». Concernant le statut et le rôle de la dissection chez les médecins arabes, l'auteur note (pp. 44-45) : « Pour Haddad et Khairallah, il semble qu'Ibn al-Nafīs ait pratiqué la dissection bien que ce soit exceptionnel chez les médecins arabes. S'il le nie dans sa préface, il le déclare à plusieurs reprises au cours de son *Commentaire.* Cette contradiction s'explique facilement, ajoute-t-il, si l'on sait que les médecins arabes n'osaient pas déclarer qu'ils pratiquaient la dissection. Cet art était alors formellement interdit par les lois religieuses musulmanes et chrétien=

Nous pensons, justement que la médecine, n'ayant pas été convenablement axiomatisée pendant l'Antiquité et une partie du Moyen Age, la remise en cause de certaines propositions-théorèmes, à l'instar de la vacuité partielle ou totale des artères, ne put jamais avoir de retentissement notable sur les autres parties du système, malgré la pertinence intrinsèque de cette remise en cause.

Cela veut dire, en somme, que des éléments nouveaux de la théorie médicale qui devaient logiquement amener à une reconsidération de points de vue plus anciens, purent finalement coexister sans qu'il n'y ait eu apparemment contradiction, alors que l'hypothèse d'une exposition axiomatique des thèses critiquées eût certainement permis de mettre à nu l'impossibilité de l'enchaînement déductif entre d'anciennes propositions-théorèmes découlant de la théorie du pneuma et la découverte de GALIEN. Il n'y eut, pour ainsi dire qu'une complexification du système, complexification que la tradition galénique, reprise par les Arabes s'est employée à défendre et à étendre contre vents et marées.

Par contre, quand 'Alā al-Dīn Abū-l-Ḥazm al-Qarashī, dit Ibn al-Nafīs[1] critiqua la conception avicennienne du *Canon*, et donc la tradition galénique relative aux problèmes du système cardiovasculaire dans son *Commentaire sur l'anatomie du Canon d'Avicenne* (*Sharḥ tashrīḥ al-qānūn*)[2], sa critique ne manqua pas de bouleverser la théorie cardiovasculaire de la tradition galéno-avicennienne. Et en effet, tandis que la

(1) *Cf.* l'étude biographique d'Ibn al-Nafīs faite par le Dr. P. Ghalioungui dans son livre (en arabe) intitulé *Ibn al-Nafīs*, al-Hay'a al-maṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Le Caire, 1983, pp. 70-96. (voir surtout les indications concernant le morceau relatif à la biographie d'Ibn al-Nafīs et manquant dans le '*Uyūn al-'anbā'* d'Ibn Abī 'Usaybi'a, *Cf.* pp. 72-76.

(2) Le docteur Abdul-Karim Chéhadé dans sa thèse de Doctorat en médecine intitulée Ibn al-Nafīs et la découverte de la circulation pulmonaire. Damas, 1955 (édit. Institut français de Damas) traduit et analyse le contenu de certains passages du *Commentaire sur l'anatomie du Canon d'Avicenne.*

des artères - avant la découverte de la présence constante du sang dans ces conduits - , ainsi que la disparition de la thèse, surtout aristotélicienne, de l'emplacement du centre de la vie psycho-sensitive dans le cœur,[1] et non dans le cerveau, comme l'identifiera plus tard HÉROPHILE et sa suite, GALIEN et sa tradition[2].

Que cette théorie, remaniée par GALIEN ait survécu aux siècles, cela ne pouvait être en tout état de cause, comme le simple fruit du rajout, ainsi qu'on l'entend souvent, des théories exogènes qui seraient venues s'y greffer à l'instar de certaines théories spiritualistes, du moment qu'elles était partisanes d'une constitution dualiste de l'homme, en ceci que le dualisme matière et esprit, étaient celui-là même que prêchaient les religions monothéistes pendant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Age. Sur ce point, en effet, les discussions médiévales sur la nature de l'âme, de ses facultés, et surtout de la nature de l'âme intellective semblent bien indiquer que c'étaient plutôt les théologiens qui se servaient des données de la biologie et de la médecine que le contraire. Donc, si une telle théorie avait survécu, c'est qu'en plus de l'aide non négligeable que lui apportait la théologie, il y a bien une autre raison, mais épistémologique, celle-là, qui doit être mise à contribution pour expliquer cette longévité.

(1) Dans *Les parties des animaux*, ARISTOTE écrit en effet, (II, 647 a 25-35, édit. P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1956) : « Et puisque la faculté de sentir, celle de se mouvoir et celle de se nourrir se trouvent chez l'animal réunies dans la même partie du corps, suivant ce qui a été dit précédemment dans d'autres ouvrages, il est nécessaire que la partie qui contient la première de tels principes soit en tant qu'elle est susceptible de recevoir toutes les sensations, une partie simple, et en tant qu'elle est capable de mouvement et d'activités une partie *anoméomère*. C'est pourquoi, dans les animaux dépourvus de sang, c'est l'équivalent du cœur qui joue ce rôle, et c'est le cœur chez les animaux sanguins ». *Cf.* aussi, *Ibid.*, III, IV, 665b 30 où il écrit: «Ceux qui disent que le principe des vaisseaux réside dans la tête soutiennent une opinion fausse ». Notons, par ailleurs qu'Aristote ne délimite pas avec exactitude laquelle des régions du cœur est le plus concernée par cette fonction (*Loc. cit.*).

(2) *Cf.* J. BEAUJEU, *Op. cit.*, p. 396.

ger de ses impuretés et refluer par la suite dans le système veineux), mais qui traverse, par contre la paroi séparant les deux ventricules par l'intermédiaire de pores invisibles pour se mélanger avec le pneuma venu par la veine pulmonaire et se jeter dans les artères, d'où il se diffusera dans le reste du corps[1].

Sans parler du chemin suivi par le pneuma psychique, nous pouvons constater dès lors, qu'une observation même majeure, n'a pas suffi à remettre en cause le bien-fondé de la théorie pneumatique qui remonte à si loin, alors que les conditions qui ont entouré sa naissance ont bien fini par disparaître, comme la confusion largement répandue au niveau du Corpus hippocratique entre veines et artères[2], (les travaux d'HÉROPHILE ayant permis d'en faire la distinction bien nette), et aussi, comme la croyance en la vacuité

(1) *Cf. Ibid.*, p. 412.

(2) Après avoir passé en revue la confusion entre les diverses sortes de vaisseaux dans l'ensemble de la *Collection hippocratique*, M.-P. DUMINIL écrit (*Op. cit.* p. 57-58) : « On attribue habituellement à Praxagore l'invention de la distinction des veines et des artères, et cela pour deux raisons :

a. il a dit, selon Galien, que les veines sont pleines de sang et les artères pleines d'air. Il n'aurait cependant pas été le premier à le dire : il aurait tenu cette opinion de son père Nicarque et si, comme on le pense généralement, Praxagore a eu sa maturité dans le dernier quart du quatrième siècle, Nicarque a dû connaître la sienne dans le troisième quart de ce siècle et il faudrait donc placer entre Aristote et Nicarque la première apparition de cette opinion qui résulte évidemment de l'extrapolation au vivant de ce qu'on pouvait constater sur un cadavre.

b. il a reconnu toujours selon Galien, le pouls des artères bien qu'il en fît une maladie des artères. Après lui Hérophile a perfectionné ces données en établissant une fois pour toutes la distinction anatomique des veines et des artères. E. Littré a cependant un point de vue assez = différent. *Cf.* du même auteur, ses remarques préliminaires à la traduction *des Œuvres complètes d'Hippocrate*, Lib. de L'Académie royale de médecine, Paris, 1839, t. I, pp. 206-214.

Cf. aussi la réponse de M. -P. DUMINIL à ces thèses de LITTRÉ, *Op. cit.* p. 58.

Seulement, ces changements, qui ne sont pas très importants d'un point de vue strictement médical, le sont par contre d'un point de vue épistémologique, puisqu'ils nous permettent de mesurer, justement, la valeur de l'impact de la grande découverte galénique, à savoir la présence constante du sang dans les artères (et pas uniquement lors d'une coupure comme le supposait ERASISTRATE, alors qu'HÉROPHILE niait cette présence dans les artères en se fondant sur l'observation de la vacuité des artères chez les animaux sacrifiés).

A cet effet, il est intéressant de remarquer que la théorie pneumatique héritée de PRAXAGORAS par l'intermédiaire de CHRYSIPPE, dut jouer un rôle fondamental dans l'élaboration de la conception d'ERASISTRATE. Ce système, qui est effectivement à considérer comme « une sorte de synthèse de la théorie du pneuma, chère aux médecins de l'école dogmatique comme PRAXAGORAS, et du naturalisme atomistique de DÉMOCRITE »(1), caractérise bien un certain aspect mécaniste de la théorie. Le pneuma, qu'il soit vital ou psychique a pour rôle d'animer les organes alors que le sang les nourrit seulement. Aussi, sauf en cas de blessure, (où il y a selon l'opinion d'ERASISTRATE remplacement de l'air - du pneuma artériel par du sang veineux affluant dans la cavité artérielle blessée à travers un réseau vasculaire très ténu, la nature ayant l'horreur du vide -), le réseau artériel a-t-il pour tâche de véhiculer le pneuma vital, alors que le système nerveux, a pour mission le transport du pneuma psychique.

C'est alors que découvrir expérimentalement, ainsi que le fit GALIEN, que la présence du sang dans le réseau artériel est constante eut dû jeter un doute et semer le trouble sur la théorie du pneuma dans son ensemble ! Or, loin de remettre en cause cette théorie, GALIEN composa avec elle et y intégra, au contraire ses propres observations. Il dut alors supposer qu'il y a une partie du sang qui ne remonte pas du ventricule droit du cœur vers les poumons (pour se déchar-

(1) *Ibid.*, p. 399.

invalident des théorèmes déjà établis). Et si la critique porte sur les principes de la base axiomatique du système, c'est bien l'ensemble du système qui est alors remis en question.

Un exemple, celui du problème de la circulation sanguine nous servira d'illustration à ces deux possibilités concernant la critique des systèmes médicaux.

Avant l'instauration de la médecine comme théorie scientifique axiomatisée, travail commencé par GALIEN et achevé par Ibn Sīnā, ainsi que nous venons de le voir, il y eut bien des controverses sur le rôle du cœur ainsi que sur le trajet du fluide sanguin dans le corps[1]. Mais la critique mutuelle des systèmes médicaux eut rarement la possibilité d'entamer sérieusement le crédit d'un système médical relativement à un autre. En effet, tant qu'un système n'était pas agencé d'une manière déductive, il s'en suivait qu'une atteinte de l'une de ses parties ne pouvait porter directement ombrage aux autres parties du système ou lui porter atteinte; de sorte que des systèmes scientifiques pouvaient sans préjudice aucun, être composés de structures composites, faites d'éléments ou de parties à stratifications différentes.

Ainsi, bien que GALIEN, à l'encontre de la thèse issue des travaux d'HÉROPHILE et d'ERASISTRATE sur la circulation sanguine, eût reconnu la constante présence du sang dans les artères[2], cela ne lui permit pas de remettre en question la conception fondamentale de ses deux éminents devanciers sur les fluides sanguins, vu que la critique d'un élément ne pouvait atteindre l'ensemble d'une théorie qui n'est pas structurée axiomatiquement, à l'exemple de la théorie d'ERASISTRATE ou d'HÉROPHILE. Aussi, son système resta-t-il fondamentalement dans la continuité des théories cardiovasculaires précédentes, hormis quelques changements.

(1) *Cf.* les trois parties de l'intéressante étude de MARIE PAULE DUMINIL, *Le Sang, les vaisseaux et le cœur dans la collection hippocratique, anatomie et physiologie.*

(2) *Cf.* J. BEAUJEU, La science hellénistique et romaine, la médecine *Histoire générale des sciences,* (t. I) *La science antique et médiévale,* P.U.F., Paris, 1966, p. 410.

Il aurait été intéressant de montrer comment ces propositions-théorèmes s'ordonnent *déductivement* dans l'économie du *Canon* et cela à partir des principes. Mais cela dépasse le cadre de ce travail. Il nous incombe, néanmoins de remarquer qu'une telle présentation «axiomatique» a pesé de tout son poids sur l'histoire de la médecine.

Au fait, une telle présentation est très indiquée pour l'enseignement de sorte que le *Canon* pût déclasser les écrits antérieurs en donnant aux disciplines médicales une présentation éminemment systématique qui tranche par sa rigueur thématique, sa concision, fruit du refus de la controverse, et donc d'un certain dogmatisme, ainsi que par sa structuration en système déductif se rattachant à la physique (à la proto-chimie) de l'École, Mais de plus, une telle structuration du savoir médical a permis, pour la première fois, l'éclosion d'une critique scientifique efficace du système entier de la médecine ancienne et médiévale. Et c'est peut-être là le trait caractéristique le plus important de cette entreprise avicennienne, du point de vue de l'historien des sciences et de l'épistémologue.

En effet, nous savons que les conditions de possibilité d'une critique efficace des théories scientifiques en général ne peuvent être offertes que lorsque la discipline en question, la médecine en l'occurrence, se trouve axiomatisée en tant que théorie scientifique déductive.

C'est donc seulement lorsque la construction de la base axiomatique du système est achevée et que les propositions théoriques les plus importantes sont établies et reliées à l'ensemble du système que la critique de l'une ou l'autre des parties du système axiomatique prend tout son sens. Si la critique porte sur les propositions-théorèmes, cela peut être, comme l'a montré T. S. KUHN, dans le sens d'une confirmation du système, ou dans le sens de son affaiblissement (et donc de sa «saturation» si les théorèmes établis vont à l'encontre de ceux qui ont été prédits par la théorie ou bien s'ils

En tout état de cause, on peut toujours dire qu'au lieu de cacher leur ignorance ils l'affichaient au contraire. Ce que ces médecins déclaraient ignorer, ce n'est nullement la fonction dont ils avaient, en tant que médecins, la charge de décrire, mais bien plutôt le principe qui dirige certains organes à concourir d'une façon synergétique à la réalisation d'une fonction bien déterminée.

Aujourd'hui que nous connaissons les problèmes redoutables que demande l'explication biochimique de la moindre fonction vitale, nous devons être plus qu'admiratifs, selon nous, devant le fait que les médecins de la tradition galénique aient résisté à la prétention et la tentation du causalisme de pouvoir connaître l'essence des principes vitaux. (Prétention assez courante pour l'époque : ARISTOTE n'expliquait-il pas la fonction digestive par une espèce de coction ?) [1] Aussi, le recours aux postulats des différentes forces vitales est bien plus la preuve, d'après nous, d'un progrès théorique dans la pensée scientifique qui sait distinguer, désormais, dans la causalité de type «hétérogène» (dans la terminologie de F. HALBWACHS) une cause dont l'essence est déterminée par une procédure théorique aboutissant à la production d'une cause fictive, d'une cause seulement postulée en tant qu'«agent» mais dont l'essence reste à déterminer, puisque inconnue présentement.

Quant aux «propositions-théorèmes» qui sont en œuvre dans ce corpus médical, ce sont les propositions qui découlent des principes et qui établissent, par le jeu complexe de l'expérience et du raisonnement logique, ce qu'est la santé, la maladie et les états intermédiaires ainsi que les causes des maladies et leurs symptômes, puis celles qui définissent la nature des médicaments et les formes générales de la thérapeutique[2]. Dans les quatre livres suivants, il sera question des cas d'espèce relatifs aux médicaments, aux drogues, aux différentes maladies et aux thérapeutiques particulières.

(1) *Cf.* ARISTOTE, *Les parties des animaux*, Les Belles Lettres, Paris, 1956, 650 a déb. - 30.

(2) Ibn Sīnā, *Op. cit.*, pp. 73-467.

divers éléments et principes qu'il en vient à la définition et à l'énumération de ses postulats, à savoir : les trois forces qui président aux différentes fonctions vitales ; c'est-à-dire la force psychique, la force animale et la force végétative réparties en forces spécialisées telles que les forces attractives, *rétentives*, altératives, expulsives et *sécrétives* dont parle GALIEN(1).

Mais avant de parler des propositions-théorèmes, notons que ces forces (*quwā*) qui ont souvent suscité l'ironie des commentateurs modernes(2) ne méritent certainement pas la sévérité du jugement qui leur a été appliqué. Déjà GALIEN, en s'expliquant là-dessus, reconnaît que si ces forces ne sont pas définies dans leur essence, c'est parce que seuls leurs effets sont connus, les causes (l'essence de la force) qui les produisent devant rester, quant à elles, inconnues. Ce constat d'ignorance - qui a fait crier au scandale des forces occultes - est d'après nous, au contraire, le signe d'une probité scientifique fort louable.

En effet, décrire des fonctions telles que la croissance, la nutrition, la digestion, la sécrétion ou toute autre fonction en les faisant dépendre de causes, délimitables dans leurs effets mais non dans leurs essences, est plutôt digne d'un esprit scientifique authentique. Car, supposer seulement que ce sont « les sœurs aînées de la vertu dormitive raillée par Molière », comme le soutiennent certains(3), implique de prêter aux Anciens l'idée tout à fait incongrue qu'ils avaient la possibilité d'expliquer les phénomènes complexes et énigmatiques qu'ils décrivaient, en leur assignant des causes qui ne soient pas, de notre point de vue, des causes fictives, à l'exemple des trois pneumas, psychique, naturel et vital, et qui sont pour eux, comme les genres des autres forces ou vertus.

(1) *Cf.* Ibn Sīnā, *Op. cit.*, pp. 3-72.

(2) *Cf.* YOUSCHEVITCH avec R. ARNALDEZ et L. MASSIGNON, «La science hellénistique et romaine, la médecine», *Histoire générale des sciences*, (t. I), la science antique et médiévale, sous la direction de R. TATON, P.U.F., Paris, 1966, p. 411.

(3) *Loc. cit.*

commentaires et des controverses qui les alourdissaient[1], et en leur donnant, sous la houlette du galénisme, une forme telle qu'ils s'ordonneront en autant de *termes premiers*, de *postulats*, de *définitions* et de «*propositions théorèmes*».[2]

Les «termes premiers» de cette «axiomatique» médicale sont, de toute évidence, les principes que les médecins arabes appelaient (*arkān*). Ce sont les quatre éléments dont Avicenne donne la description et le nombre, en refusant au médecin toute tentative de justification ; celle-ci étant explicitement d'après lui du ressort du physicien seul. A partir de ces éléments (eau, air, feu et terre de la physique de l'École) sont formés les mixtes que sont les tempéraments (*al-'amzija*). Ils sont définis puis énumérés toujours en tant que propositions-théorèmes de la physique. Après avoir passé en revue les différentes sortes de tempéraments en fonction des différentes sortes de «tissus», organes, individus (espèces) d'âge et de lieux, viennent les humeurs qui sont les fluides élémentaires du corps vivant. Les différents organes sont ensuite décrits anatomiquement - y compris le squelette - sans oublier les deux grands systèmes : le système vasculaire et le système nerveux. Ce n'est qu'après la description de ces

(1) Aussi bien dans son livre d'anatomie comparée et de physiologie, le *Kitāb al-ḥayawān* (*Le livre des animaux*) qui reprend la tradition aristotélicienne (en 19 livres, tel que cela eut cours chez les Arabes ; *Cf.* l'introduction de 'A-R. Badawī aux *'Ajzā' al-ḥayawān* (*Les parties des animaux* d'Aristote, trad. D'Ibn al-Bitrīq, Wikālat al-maṭbūāt, al-maṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Le Caire, 1970) que dans le *Canon*, Ibn Sīnā répugne généralement à s'adonner à la controverse. C'est un esprit d'axiomatisation qui devait présider à cette entreprise, avions-nous conclu dans nos développements précédents. Pour la comparaison, notons que lorsque Ibn Rushd fait le commentaire de certaines œuvres de Galien, (éditées sous le titre d'*Épîtres médicales* d'Ibn Rushd, par al-Hay'a al-maṣryya al-'āmma li-l-kitāb, 1987) nous assistons à un redoublement du commentaire vu que déjà, Hippocrate est commenté par Galien ! (*Cf. l'Épitomé des éléments de Galien,* édition arabe trad. de Ḥunayn ; texte étable par M. S. Sālim, al-Hay'a al-maṣriyya al-'āmma li-l-ktāb, Le Caire, 1987, sous le titre *Kitāb Jālīnūs fi-l-ustuqussāt 'alā ra'yi Abiqrāṭ.*

Et c'est en ce sens que nous avons pu suggérer au tout début, que l'apport avicennien en cette question ne fut pas tant d'avoir articulé la médecine à la physique de l'époque que d'en avoir matérialisé l'idée d'une façon magistrale dans son *Canon*, et dans l'ampleur, avions-nous dit, de ses implications épistémologiques.

A l'examen, il s'avère, en effet, que dans l'ensemble de son propos, Ibn Sīnā est rarement novateur ; que ce soit en anatomie, en physiologie ou en thérapeutique. Ce n'est pas qu'il ait manqué de vues originales sur certains points litigieux en anatomie et en physiologie, ou qu'il n'ait pas contribué à faire évoluer certaines techniques médicales dans les domaines du diagnostic, du pronostic et de la thérapeutique, ainsi que le rapportent certains historiens de la médecine[1], mais force est de reconnaître que ce qui fit la fortune et la grandeur du *Canon*, ce fut plutôt la présentation axiomatisée d'une discipline qui a été quant à elle, déjà élaborée en grande partie par ses prédécesseurs.

Assurément, nous pouvons constater que la matière médicale mise en œuvre dans le *Canon*, est celle-là même que la tradition alexandrine revue et corrigée par la tradition arabe avait de meilleur ; l'œuvre de GALIEN étant celle qui fut le plus à l'honneur. C'est donc seulement l'ordre de l'exposé et l'esprit de systématicité qui diffèrent, même si par ailleurs, la tradition naturaliste qui remonte à ARISTOTE procède aussi, à partir des principes dans *Les Parties des animaux* par exemple, (quoique d'une manière assez sommaire et qui sera dépassée par la théorie des humeurs et des tempéraments), car, faut-il le rappeler, cela ne fut jamais le cas dans la tradition médicale proprement dite.

Aussi, voyons-nous Ibn Sīnā organiser l'ensemble des textes hippocratiques, galéniques, aristotéliciens et autres sur la question des principes de la médecine en les délestant des

=mathématique et la science physique leur part respective de vérité et de certitude ».

(1) M. SWĪSI en rapporte quelques uns (*Op. cit.*, pp. 15-154).

De ce fait, sa présentation de la médecine sera différente de celle de ses prédécesseurs. Il ne commencera ni par la métaphysique, ni même par la physique. Ce sont pour lui des sciences qui ne concernent pas le médecin en tant que médecin, car sa science à lui commence, justement, là où finit celle du physicien - quand bien même les deux sciences seraient confondues dans le même homme - [1].

---

(1) *Loc. cit. Cf.* aussi, '*Uyūn al-Ḥikma*, (Wikālat al-maṭbū'āt, Dār al-qalam, Koweit - Liban, 1980, pp. 19-47. De même, Ibn Sīnā , *La Métaphysique du Shifā'*, Livres I à V (trad. et commentaires par G-C, Anawati, Vrin, Paris, 1978, p. 95) où il écrit : «En effet, les principes de toute science plus particulière sont des questions dans la science plus haute comme les principes de la médecine dans la physique et les principes de la mensuration dans la géométrie. Il arrive donc que dans cette science on montre les principes des sciences particulières qui étudient les dispositions des choses particulières existantes. Par conséquent cette science étudie les modes de l'existence et les choses qui lui appartiennent à l'instar des parties et des espèces jusqu'à ce qu'elle arrive à une appropriation produisant le sujet de la science physique, alors elle remet à celles-ci leur sujet. Il en est de même dans d'autres points. Ce qui, avant cette appropriation, est comme le principe, nous l'étudions et nous établissons son état. Dès lors, les questions de cette science seront les causes de l'existant causé, d'autres concernent les accidents de l'existant d'autres concernent les principes des sciences particulières. C'est là la science qui est traitée dans cette discipline (*ṣinā' a*) ». *Cf.* aussi, du même auteur, *Kitāb al-Najāt* (*Le livre du Salut*), Manshūrāt dār al-'āfāq al-jadīda, Beyrouth (établi par M. Fakhrī), 1985, p. 135. De même, Edouar Weber, «La classification des sciences à Paris vers 1250». *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris, 1984, p. 86. Il écrit notamment : «La netteté avec laquelle Avicenne trace la distinction des trois sciences spéculatives fondamentales le conduit à mettre en excellente évidence la force dont elles collaborent au sein de la pensée [...] Dès le seuil de sa **philosophie première**, Avicenne développe le thème ***d'utilitas***, non seulement comme relevé plus haut, pour l'accès de l'homme à la félicité contemplative, mais encore à l'égard des deux autres savoirs théoriques. La science propre à la philosophie première vaut à la science physique et à la science mathématique un apport bénéfique: elle est source de leur certitude propre. Étant science des premiers principes de la pensée intellective et ayant à ce titre accès à la certitude ultime, elle confère aux principes épistémologiques mis en œuvre par la science =

D'ailleurs, il ne manque jamais l'occasion de démontrer que si la médecine est un art, une pratique (dans le sens moderne du terme), c'est en tant que cet art est l'un du diptyque d'une science ayant un statut théorique à part entière, surtout au début du Kitāb *al-Qānūn fī-l-ṭibb*[1].

---

(1) Ibn Sīnā écrit, en effet, (*Ibid.*, p. 3) : « Je dis que la médecine est une science qui nous apprend les divers états du corps humain concernant ce qui réconforte la santé ou l'affaiblit de façon à la préserver lorsqu'elle est présente et à la rétablir si elle s'altère. Mais d'aucuns pourraient dire que la médecine se divise en théorique et en pratique (dans le sens de «poétique» et, donc, en tant qu'application et passage à l'acte) (*ilā naẓarin wa 'amalin*) alors que vous l'avez réduite en son entier à une science théorique. En disant qu'elle est une science, il nous faudra alors répondre que parmi les arts, il y a ceux qui sont théoriques et ceux qui sont pratiques et parmi les parties de la philosophie celles qui sont théoriques et celles qui sont «pratiques», de même que l'on dit qu'en médecine il y a une partie théorique et une partie «pratique», de sorte que ce qui est signifié dans chaque division par le terme de théorique et de pratique est quelque chose de différent. Mais n'ayant pas besoin présentement d'exposer ces différences de signification nous nous contenterons de le faire pour la médecine. Si l'on dit qu'une partie de la médecine est théorique tandis que l'autre est «pratique», il ne faut pas considérer qu'ils (les médecins) entendent par là que l'une des deux parties de la médecine consiste en l'acquisition de la science et l'autre en l'effectuation du travail médical ainsi que se l'imaginent beaucoup de chercheurs en ce domaine. Mais il est de ton devoir de connaître que ce qui est visé par là, c'est autre chose, à savoir qu'il n'y a pas qu'une seule partie qui soit science mais seulement que l'une est science des principes, et l'autre science des façons avec lesquelles s'effectue cette science, et qu'ainsi à la première partie est réservé le nom de science ou de théorie et à la deuxième le nom d'art (ou de «pratique») ; sachant qu'on y désigne, par théorique ce dont la science profite à la conviction (*i'tiqād*) seulement, sans qu'il y ait besoin d'avoir recours à l'explication de l'art à l'exemple de ce qui se dit en médecine qu'il y a trois sortes de fièvres ou que les tempéraments sont au nombre de neuf, et qu'on y désigne par «pratique» non pas l'action proprement dite (*al-'amalā bi-l-fi'li*) ou bien les divers agissements du corps mais plutôt la partie de la science médicale dont l'acquisition promeut un savoir, - celui qui se rapporte à la connaissance des manières de faire». (C'est nous qui traduisons).

ponse. Le premier livre, après avoir défini la médecine et son objet, passe à la description des éléments, des tempéraments, des humeurs et des forces vitales puis à celle de l'anatomie humaine (os du squelette, muscles, nerfs et vaisseaux sanguins), à la définition des maladies et de leurs symptômes, de la prévention contre les maladies et donne enfin, des indications sur la thérapeutique en général.

C'est donc seulement dans le deuxième livre qu'il sera question de médicaments et de drogues. Quant au troisième il est consacré aux diverses maladies en suivant un ordre, somme toute assez traditionnel, qui va de la tête aux pieds. Le quatrième livre s'intéresse aux maladies qui n'atteignent pas un seul organe à la fois, telles que les fièvres. Le cinquième s'occupe, enfin, des médicaments composés et de thérapeutique.

Nous constatons donc, que contrairement aux livres de médecine qui l'ont précédé, ce livre se particularise par le fait qu'il rompt avec la tradition en la matière en mettant en exécution le vieux rêve d'Ibn Rabban al-Ṭabarī mais en s'y prenant, toutefois, d'une autre manière.

Au lieu de faire comme son illustre devancier qui commença par tenir des propos philosophiques et physiques, croyant par là faire les choses de la bonne façon, le Prince des philosophes - et des médecins aussi, (n'était-il pas surnommé le Shaykh al-Ra'īs ?) - condamna au contraire, au nom de la «saine» philosophie, c'est-à-dire de l'épistémologie aristotélicienne, de tels agissements. Etant un éminent philosophe, il sut, en effet, donner à la médecine son autonomie en tant que science particulière (alors qu'il n'y est même pas question dans l'*Inventaire* d'al-Fārābī par exemple, la médecine étant restée strictement un art), mais tout en la rattachant solidement à la physique et par là, à l'ensemble des sciences théoriques[1].

(1) *Cf.* les très intéressantes considérations épistémologiques (qu'on a déjà examinées) sur la classification des sciences. *Op. cit.*, pp. 5,9,21.

sa vaste érudition, et de ses talents d'écrivain [1].

Ce travail était néanmoins, d'une grande importance tant sur le plan pratique, celui de la fonctionnalité de la médecine (institution de l'hôpital), que sur le plan doctrinal. Car, al-Rāzī, en tant que médecin, tranche en faveur de GALIEN contre l'avis d'ARISTOTE sur plusieurs points capitaux en anatomie, surtout ceux relatifs aux rôles des poumons, du cœur et des vaisseaux sanguins et, aussi, ceux relatifs au système nerveux dans son ensemble[2].

En somme, la Médecine ainsi que nous l'avions dit au début, n'attendait que celui qui devait lui donner sa forme systématique et pour ainsi dire son parachèvement axiomatique pour la période médiévale. Ce fut, avions-nous dit, la tâche d'Ibn Sīnā, à travers son grand livre *al-Qānūn fi-l-ṭibb* (*le Canon*).

Aussi, devrions-nous aussi, reposer la question du tout début : à quoi ce livre devait-il sa fortune, à son contenu ou à sa forme ou aux deux ?

M. Swīsī dans son examen du problème rapporte quelques réflexions qui, dans leur ensemble (qu'elles soient anciennes ou modernes) insistent sur l'importance de la forme sous laquelle ce livre a été conçu, mais sans expliciter, cependant ce qu'il faut entendre par forme[3]. D'autres, à l'exemple de M. al-Mahdī al-Mas'ūdī, considèrent que c'est le contenu qui est à l'origine de l'excellence du *Canon*[4].

Mais déjà, la répartition thématique du *Canon en médecine* en cinq livres[5] peut nous aider à avoir une idée sur la ré-

(1) Traduction citée par S.-Ḥ. Naṣr, (*Op. cit.*, p. 226) qui le cite lui-même d'après ALGOOD, *Medical history of Persia and eastern Caliphate*, Londres, 1951, *Cf.* aussi, S. AMMAR, *Op. cit.*, p. 196.

(2) *Cf.* S. AMMAR, *Op. cit.*, p. 197.

(3) Muḥammad Swīsī, *'Adabu l-'ulamā'* (*Littérature de savants, Razès, Ibn al-Haytham, Ibn Sīnā*), Al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, Lybie-Tunisie, 1979, pp. 155-156.

(4) Muḥammad al-Mahdī al-Mas'ūdī, *Ibn Sīnā*, Sérès, Tunis, p. 100, (en arabe).

(5) Ibn Sīnā, *al-Qānūn fi-l-ṭibb* (*le Canon en médecine*) en 3 tomes, Dār sādir, Beyrouth, (sans date), t. I.

de la santé. Il y va pour ainsi dire directement, et commence dès le début à prescrire des drogues et des conseils ![1]

Quant au grand RAZÈS, Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī, son grand livre le *Continens* (*Al-Kitāb al-Ḥāwī*)[2], était considéré par tous les grands médecins de la première période classique, comme étant le manuel de médecine par excellence, tant par la précision de ses descriptions anatomiques que par ses déductions cliniques. Al-Rāzī fut, sans conteste le grand clinicien du Moyen Age. Il avait même sur certains points déclassé GALIEN dans l'enseignement[3]. D'ailleurs, Ibn Abī 'Uṣaybi'a est à son égard très élogieux[4].

Seulement, son manque de systématicité n'a pas échappé, lui aussi, aux médecins de l'époque. Et nous en avons pour preuve la sévère critique portée contre le *Continens* faite par 'Alī ibn 'Abbās al-Majūsī, le célèbre auteur du *Liber rejius* (*al-Kitāb al-malakī*). Nous pouvons en effet, lire dans son livre :

> Quant à son *Ḥāwī*, j'y ai trouvé toutes les connaissances nécessaires à l'art médical, concernant l'hygiène, les traitements médicaux ou diététiques des maladies et la description de leurs symptômes. Rien n'y manque. Mais il ne fait mention d'aucun sujet naturel, comme les éléments, les tempéraments, et le mélange des humeurs. Il n'aborde pas non plus l'anatomie ni la chirurgie. Avec cela, continue-t-il, il écrit sans méthode et sans se préoccuper des nécessités de l'enseignement. Il a omis de subdiviser son livre en discours, sections et chapitres comme on était en droit de l'espérer de

(1) *Loc. cit.*

(2) Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī, *Kitāb al-Ḥāwī*, Ḥaydar'Ābād, 1955. S. Ammar décrit ce livre, *Op. cit.*, pp. 155-158. *Cf.* aussi,une étude analytique de la médecine d'al-Rāzī faite sous le patronage de l'A. L. E. C. S.O (intitulée *Ṭibb al-Rāzī*) (*Médecine d'al-Rāzī*) par M. K. Ḥasan et M. 'A-H. al-'Uqbī, Dār al-Shurūq, Le Caire, Beyrouth, 1977. (Voir surtout les intéressantes remarques de l'introduction sur le problème de la dénomination du livre : *al-Ḥāwī ou al-Jāmi'*, *Cf.* pp. 10-11).

(3) *Cf. Ṭibb al-Rāzī,* p. 14.

(4) Ibn Abī 'Uṣaybi'a, *Op. cit.*, p. 414, et plus précisément p. 421.

les humeurs, les «éléments» du corps qui forment l'anatomie et leur fonctionnement, qui constitue la physiologie), il commence le deuxième chapitre comme les Anciens, par un point qu'il considère comme premier logiquement, à savoir l'embryogenèse, pour s'égarer alors en dissertations souvent assez lointaines des préoccupations méthodologiques du début[(1)].

Mais malgré cet échec, il n'en reste pas moins vrai que le processus vers la systématisation avait été enclenché, d'autant plus qu'un grand clinicien, Abū Bakr al-Rāzī allait donner un grand essor à l'anatomie, discipline qui était restée le parent pauvre dans l'encyclopédie médicale d'Ibn Rabban al-Ṭabarī, et que d'autre part, l'ombre d'Abū 'Alī ibn Sīnā se profile déjà à l'horizon, lui qui semble avoir bien retenu la leçon .

Mais avant cela, voyons, juste pour mesurer la distance qui sépare l'œuvre d'Ibn Rabban al-Ṭabarī de celle de Thābit ibn Qurra et intitulée *le Trésor en médecine* (*al-Dhakhīra fī 'ilm al-ṭibb*)[(2)], œuvre qui lui était contemporaine et qui jouissait, au surplus, d'une très grande renommée à tel point qu'elle fut incluse de bonne heure dans le cursus universitaire de l'époque médiévale arabe.

D'une façon générale, on peut dire que le livre ne comporte aucune des préoccupations philosophiques ou physiques qui se remarquent dans le *Paradis de la sagesse.* En outre, l'organisation est des plus lâches et des plus traditionnelles. C'est tout juste s'il y a une introduction, une toute petite, dans laquelle l'auteur indique les vertus propres au sang et au sperme, les qualités qui leur sont attribuées et les conditions d'équilibre des humeurs générateurs de santé[(3)]. Suivent de près quelques aphorismes généraux sur l'entretien

(1) *Cf. Op. cit.*, p. 30 et suiv.

(2) Thabit ibn Qurra, *al-Dhakhīra fī 'ilm al-ṭibb,* édité par le Dr. G. Sobhy, Le Caire, Presses du gouvernement, 1928. (Titre anglais : *The Book of al-Dhakhīra*).

(3) *Cf. Op. cit.*, p. 1, 5-6.

rassemblées toutes les matières médicales assemblées par les Anciens et les Modernes, et qui leur servirait, de ce fait, de véritable «guide» (*imāman*)(1) .

De plus, les intentions concernant l'exposition de son livre semblent laisser entrevoir qu'il avait une idée assez précise de ce que devait être une exposition systématique - ou plus exactement axiomatisée - des matières médicales, puisqu'il reconnaît devoir éviter les redites ou redondances, extirper les incohérences et les obscurités et laisser de côté les problèmes insolubles. Il se donne donc, pour perspective d'aller droit aux principes (*'uyūn*), c'est-à-dire aux principes philosophiques et physiques de façon à ce que l'ensemble en découle naturellement(2).

Remarquons que l'idée d'une telle organisation du savoir médical, qu'il compare d'une façon très suggestive à l'assemblage d'un collier de perles,(3) étant nouvelle, l'auteur ne manque pas de s'excuser auprès de ses lecteurs qui pourraient penser que les adjonctions philosophiques ou physiques sont extérieures à l'art médical(4).

Nous devons noter, cependant, après un examen des matières étudiées dans ce livre(5), que si le célèbre médecin a bien mis en place l'appareil physique de la médecine, il n'a pas pu par contre, procéder d'une manière disons, «déductiviste», à l'exemple des présentations axiomatiques ou *axiomatisantes* dans les sciences formalisées traditionnelles. La tentative fut donc vouée à l'échec puisque juste après le premier chapitre, au lieu de commencer par la mise en place des principes «propres» de la médecine (les tempéraments,

(1) Abū l-Ḥassan 'Ali ibn Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-hikma,* (*Paradis de la sagesse*), édité à Berlin en 1928 par le Dr. Muḥammad Zubayr al-Ṣiddīqī, pp. 1-2. *Cf.* aussi, sur cet auteur, Ibn Abī 'Usaybi'a, *'Uyūn al-'anbā'*, éd., Riḍā, Beyrouth (sans date), p. 414.

(2) *Ibid.*, p. 2.

(3) *Ibid.*, p. 3.

(4) *Ibid.*, p. 9.

(5) Le Dr. S. Ammar en donne un aperçu succinct dans son livre précité (*Op. cit.*, pp. 148-149).

riens et les doxographes tant classiques que modernes nous ayant assez bien fourni à ce sujet. Rappelons simplement que le premier et le deuxième siècle de l'Hégire ont vu éclore de grandes écoles de traduction et que les Bakhtishū', les Māssawayh, les Ḥunayn et les Ibn Qurra et bien d'autres, ont traduit la grande majorité du savoir médical antérieur[1].

S.-Ḥ. Naṣr dit à ce propos[2],

> avec la version arabe des textes grecs, pahlévis et sanscrits, et un lexique technique bien établi, toutes les conditions pour l'apparition de quelques géants dont les œuvres ont dominé la médecine musulmane depuis les origines. Le premier fut Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī, un converti, auteur d'un *Paradis de la sagesse* (*Firdaws al-Ḥikma*) qui date de 236/880. Il était le maître de RAZÈS et s'appuyait essentiellement sur les enseignements d'HIPPOCRATE et de GALIEN et sur Ibn Māssawayh et Ḥunayn. Il résume les différentes branches de la médecine en trois cent soixante chapitres, dont les trente six derniers sont consacrés à l'héritage de l'Inde. Cette première encyclopédie médicale est particulièrement précieuse pour la pathologie, la pharmacologie et la diététique et reflète clairement la nature synthétique de la nouvelle école.

S.- H. Naṣr note bien, ainsi que nous le voyons, le caractère synthétique de cette école. Il faudrait, peut-être, en dire plus. En effet, il n'est pas exagéré de dire que le *Firdaws al-ḥikma*, d'Ibn Rabban al-Ṭābarī fut, sans conteste, la première tentative d'axiomatisation de la médecine, selon le vœu même de son auteur. Pour la première fois, dans l'histoire de la médecine, on voit un médecin nourrir le dessein de commencer par les principes pour traiter par la suite, à la manière des philosophes, des diverses parties de la médecine.

Il écrit, en effet, dans son introduction au *Firdaws al-ḥikma*, avoir trouvé la médecine éparpillée dans des carnets ou aide-mémoires qui se restreignaient souvent à l'exposé d'un seul art médical, et que cela lui aurait donné l'idée de rédiger un livre, ou plutôt une encyclopédie (*kitāban jāmi 'an*) où seraient

(1) Sleim Ammar, *Médecins et médecine de l'Islam*, édit. Tougui, Paris, 1984, Chap. III, pp. 105-144.

(2) S.- Ḥ. Naṣr, *Op. cit.*, p. 212.

que de la médecine qui commence par les principes et finit par les médications, en passant par toutes les étapes qui font justement la force d'un traitement systématique du savoir médical, et qui sont donc à même de garantir les règles logiques minimales de sa «*déductivité*». Avec lui, pourrait-on dire, les principes physiques (et donc philosophiques) de la médecine sont posés, ainsi que ses principes anatomiques et physiologiques. Mais c'est seulement leur bon agencement qui semble encore faire défaut.

Finalement, sa théorie de la circulation qui dérivait de celle d'ERASISTRATE, son anatomie assez poussée (bien que réalisée surtout sur des grands singes selon DAREMBERG) sur les os, les muscles et les nerfs et surtout sa reconnaissance, contre les prétentions d'ARISTOTE sur le rôle du cerveau dans la vie psychique, ont fini par faire de lui, celui qui, sans conteste, dota *l'aristotélisme*, mieux qu'ARISTOTE lui-même dans ses écrits biologiques, de l'anatomie et de la physiologie dont il avait réellement besoin et qui lui convenaient le plus.

Aussi, quand les Arabes traduisirent GALIEN, adoptèrent-ils son système sans véritables problèmes[1], mais ils ressentirent néanmoins le besoin pressant d'ordonner ses thèses afin de les rendre plus accessibles à l'étude et à l'entendement.

On sait, qu'après GALIEN, dernier grand médecin de l'Antiquité, la médecine est entrée dans une période d'engourdissement et qu'il a fallu attendre l'avènement de la civilisation arabo-musulmane pour qu'il y ait de nouveau un regain d'intérêt. Il n'est point besoin ici, de tracer la longue procédure qui a permis aux meilleures œuvres hellénistiques et hindoues de passer dans le champ culturel arabe; les histo-

(1) Quelques problèmes d'harmonisation des systèmes aristotélicien et galénique étaient encore soulevés du temps d'al-Fārābī concernant le rôle du cerveau et de certains autres organes. *Cf.* l'épître d'al-Fārābī intitulée «*Réponse à Galien concernant les points de controverse avec Aristote relativement aux organes chez l'homme*» éditée par 'Abd-al-Raḥmān Badawī, Dār al-Andalus, 2è édit. 1980 (sans précision de lieu), pp. 38-107 dans *Rasā'il Falsafiyya.* (*Epîtres philosophiques*).

Pour résumer, disons que GALIEN a tenté la première ébauche *«d'axiomatisation»* de la science médicale. Y a-t-il réussi? Le regard averti de J. BEAUJEU remarque en effet qu'on est frappé, s'agissant des traits généraux de l'œuvre et de la pensée de GALIEN « par leur caractère synthétique, par la solidité de leur base scientifique et par la place importante qu'y tiennent les principes métaphysiques »[1]. Et pour une grande part, cela est vrai. Mais autant l'œuvre médicale elle-même est traversée par ce souffle philosophique organisateur autant l'entreprise elle-même a dû dépasser les efforts de son auteur. Auteur prolixe, sans doute (la tradition lui rapporte plus de cinq cents titres) ; mais ses œuvres n'en sont pas moins restées, malgré les renvois explicites et la bibliographie qu'il avait lui-même rédigée à ce dessein, des œuvres assez désarticulées dans leur ensemble, de sorte que l'exposition souffre gravement des répétitions fréquentes, de l'inorganisation thématique, des généralisations hâtives ou intempestives et d'une emprise, parfois inconsidérée, de l'empirisme[2].

Mais ce qu'il y a à retenir d'une façon tout à fait particulière, c'est le manque cuisant d'une exposition systémati-

---

- de part la limitation imposée par l'autorité à la dissection, chose qui était bien permise à Alexandrie du temps même de GALIEN et surtout de ses maîtres HÉROPHILE et ERASISTRATE. D'ailleurs, c'est surtout en anatomie que GALIEN s'est surtout illustré.

(1) J. BEAUJEU, *Op. cit.*, p. 409.

(2) Ch. DAREMBERG écrit en effet, *Op. cit.*, p. X : « Une conception hardie et, jusqu'à certain point nouvelle de la parfaite harmonie entre les diverses parties du corps, une théorie complète des causes finales, des idées élevées sur Dieu et la nature, des diatribes quelques fois éloquentes et pleines d'une fine ironie contre les œuvres prétendues du hasard et des atomes [...] mais une volonté arrêtée de tout expliquer, de faire concorder toutes les explications, de ne trouver jamais ni lui-même, ni la nature en défaut, une ignorance absolue de l'anatomie humaine, une connaissance imparfaite de l'anatomie comparée et de l'embryogénie, une prolixité quelquefois excessive, des subtilités, des paradoxes, tels sont les défauts qui empêchent trop souvent GALIEN de voir juste et d'exposer méthodiquement ».

logiques qu'il trouve trop aristotéliciennes et assez proches en certains points des thèses religieuses alors en progression tant à Alexandrie qu'à Rome.

Ce qui s'est donc passé entre HIPPOCRATE et GALIEN c'est, tout d'abord, une nette évolution de l'anatomie et de la physiologie avec deux chefs de file remarquables HÉROPHILE et ERASISTRATE qui furent ainsi, les deux maîtres de GALIEN(1). Mais ce qui compta peut-être le plus, ce fut l'avènement de la philosophie, celle de PLATON et surtout celle d'ARISTOTE(2).

En effet, la philosophie d'ARISTOTE, celle que GALIEN admirait le plus (malgré un attachement à PLATON qui reste assez puissant),(3) allait apporter à la médecine, non seulement un outil puissant et rigoureux - la logique - mais elle lui offrait de plus en partage, un fondement solide : une physique des éléments et des substances sur laquelle la théorie galénique des humeurs peut croître et prospérer.

En un mot, ARISTOTE et son Ecole ayant jeté pour la première fois les bases d'un *système* scientifique viable et fiable, nous pouvons dire que la médecine dont les éléments étaient éparpillés a pu, pour la première fois aussi, espérer se constituer comme *axiomatique*, c'est-à-dire comme un savoir théorique et technique particulier, et donc plus ou moins systématisé qui se présente comme partie intégrante d'un système philosophique plus global.

=« Ce fut précisément l'espèce d'enivrement pour ce système qui fit to - ber Galien dans de déplorables erreurs, et qui trop souvent lui mit un voile devant les yeux ; il pliait la nature à son système bien loin de réformer son système sur l'observation de la nature ». *Cf.* aussi J. BEAUJEU. *Op. cit.*, p. 410.

(1) Ils firent surtout avancer l'anatomie du cerveau, des nerfs et des vaisseaux sanguins. *Cf.* J. Beaujeu, *Op. cit.*, p. 396.

(2) GALIEN connaît bien ces philosophes puisqu'il leur consacre l'un de ses recueils, et qu'il fut d'après les érudits un philosophe accompli.

(3) GALIEN se dit aristotélicien et s'il s'est permis de réviser en quelques endroits les idées du maître, c'est bien la preuve qu'il se tient dans le paradigme naturaliste du Stagirite quitte à le corriger au sujet des seules questions auxquelles ARISTOTE n'avait manifestement pas accès, =

leurs esquisses. Aussi, M. -P. DUMINIL écrit-elle en guise de conclusion à son livre,

> En anatomie et en physiologie, un des traits les plus frappants de la Collection hippocratique est la diversité des opinions exprimées. Le nombre des combinaisons différentes formées par les diverses opinions soutenues par les médecins semblent défier les rapprochements. En essayant de rassembler les éléments de doctrine qui seraient susceptibles d'être acceptés par l'ensemble des médecins hippocratiques on leur trouve plus de divergences que de points de rencontre. Mais, malgré l'importance et le nombre des variantes individuelles on peut dégager un fonds de doctrines communes assez important et assez stable(1).

De cette pratique confuse, et de ces théorisations sauvages pourrait-on dire, il s'est toutefois dégagé un principe qui, petit à petit, avait fait son chemin. C'est que, ni l'anatomie, ni la physiologie «ne doivent être inférées à partir de l'étiologie et de la thérapeutique» car, «ce ne sont que des sciences d'observation et qu'il faut donc suivre la démarche inverse»(2).

Or, qu'est-ce tout cela, sinon la reprise en main par le discours philosophie du discours médical, ou, si l'on veut, la victoire posthume de la «Nouvelle médecine» sur «l'Ancienne médecine» ; cette médecine qui crut pouvoir garantir l'inviolabilité de ses frontières de sorte qu'elle pût s'imaginer que ses principes et méthodes peuvent n'être redevables en rien aux autres sciences ?

Certes, cet engouement pour la philosophie vaut à Galien, aujourd'hui encore, quelques traits acerbes. Dans son introduction aux *Œuvres de Galien*(3), le Dr. DAREMBERG ne dissimule point son admiration pour le célèbre médecin et l'innovateur en anatomie même si, par ailleurs, il se permet de le juger sévèrement quant à ses prises de positions téléo-

(1) *Op. cit.*, p. 317.
(2) M.- P. DUMINIL, *Op. cit.*, p. 319.
(3) Dr. Ch. DAREMBERG, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, J.- B. BAILLIÈRE, Paris T. I., 1854 (Préface, p. VIII). Il écrit :=

En somme, c'est à un véritable chantier de la médecine que'on assiste là, avec toutes les caractéristiques des phases préparatoires aux systèmes scientifiques ainsi qu'elles avaient été caractérisées par T. S. KUHN et J. -L. DESTOUCHES

Cette phase préparatoire, dont le signe est le pluralisme des thèses, leur foisonnement et leur discordance comporte tout de même une visée, à savoir l'établissement d'une «axiomatique» de ce savoir[1]. Il faudra donc connaître, si cette tentative «d'axiomatisation» du savoir médical a bien eu lieu, quelles en étaient les conditions de possibilité et aussi, ce que la science médicale a pu y gagner en fin de compte.

Une telle tâche fut tout d'abord, celle de Galien. Ce médecin, grand entre tous, trouva la médecine en piteux état. Quelle doctrine ou quelle Ecole faut-il choisir pour bien remplir son office de médecin et soulager, au mieux, les hommes de leurs souffrances? Il faut dire que le foisonnement des Ecoles ne facilitait pas le choix. Entre la tendance empiriste de l'Ecole de Cnide et celle rationnelle de l'école de Cos, de loin les deux écoles médicales les plus importantes de l'époque, un grand nombre de problèmes restait en suspens.

Que ce soit sur les principes (les causes) ou bien sur l'anatomie, le désaccord était souvent total. Aussi, ni sur la nature des parties du corps (veines, artères, tendons etc.) ni sur les fonctions (cœur, foi, poumons, cerveau) n'y avait-il pas de points de vue cohérents et convergents, ainsi qu'en rend compte, avec une science et une rigueur exemplaires, M. -P. DUMINIL dans son livre *Le sang, les vaisseaux et le cœur dans la collection hippocratique* (anatomie et physiologie)[2].

Mais, cependant, et malgré cela, les grandes lignes de ces sciences s'annonçaient déjà et finissaient par parachever

---

= KUHN est mis en place, et finalement, une phase de perfectionnement et de validation de l'axiomatique, et que DESTOUCHES appelle phase déductive (la première étant celle de la synthèse inductive).

(2) M.- P. DUMINIL, *Le sang, les vaisseaux et le cœur dans la collection hippocratique* (anatomie et physiologie), Les Belles Lettres, Paris, 1983.

FESTUGIÈRE note aussi qu'à côté de cette théorie des qualités élémentaires, et parfois en hostilité avec elle, la théorie des humeurs, qu'on rapporte d'ordinaire à l'école de Cos, remplace les quatre propriétés des éléments par quatre substances fluides fondamentales : sang, pituite (ou flegme), bile jaune et bile noire : il y a santé quand ces humeurs sont bien tempérées, maladie quand l'une d'elles s'isole et vient à prévaloir sur les autres (c'est, par exemple, la doctrine de la *Nature de l'homme*), tout en notant que pour l'auteur de *l'Ancienne médecine*, le corps contient bien des humeurs, mais toujours en grand nombre : le salé, le fade, l'amer, le doux, l'acide, l'astringent, « et mille autre choses douées des propriétés les plus diverses en nombre et en force »[1].

Aussi, la conclusion de FESTUGIÈRE est-elle la suivante :

> L'auteur de *l'Ancienne médecine* est l'ennemi des théories préconçues qui ne ressortissent pas directement de l'étude du corps humain. Il n'est pas hostile, bien sûr, à la recherche des causes. Mais il veut qu'on tire ces causes de la seule observation des phénomènes physiologiques, et non pas d'un postulat extrinsèque, emprunté à une autre science, et qui, selon le mot de la *Nature de l'homme*, dépasse les propres limites du domaine de l'art médical. Ce faisant, il croit simplement défendre l'ancienne médecine [2].

---

(1) *Op. cit.*, chap. XIV, p. 12.

(2) Ce n'est pas qu'il faille le considérer comme un retardataire, car dit FESTUGIÈRE, «C'est lui, bien plutôt, me semble-t-il, qui se révèle hardi novateur. Les Grecs n'avaient que trop tendance aux généralisations hâtives fondées sur quelques observations rudimentaires. Par la prudence qu'il montre, par son souci de ne pas lâcher la proie pour l'ombre, par sa défiance à l'égard des postulats indémontrables, c'est l'auteur de *l'Ancienne médecine* qui fait preuve, finit-il par dire, des vraies qualités de l'homme de science ». (*Op. cit.*, p. XXVII, Introduction).

(2) Remarquons que nous faisons des périodisations de KUHN et de DESTOUCHES une synthèse en trois étapes fondamentales : une préparatoire - ou d'élaboration des systèmes - (caractérisée par le désaccord et la concurrence entre les thèses), une phase d'axiomatisation active où le «paradigme», selon les termes de =

re, dans le sens d'une réduction de la médecine à la science de la nature comme l'enseignait EMPÉDOCLE et, d'autre part, il nous montre la tentative des médecins à «autonomiser» pour ainsi dire, le champ de leur savoir, en le fondant sur des bases plus proches de leur art.

A. - J. FESTUGIÈRE, dans son introduction à *l'Ancienne médecine* d'HIPPOCRATE, met en valeur cette lutte sourde entre philosophes et «*iatrosophistes*» d'une part, et médecins d'autre part. L'enjeu, en un mot, n'était pas moins que de savoir quels sont les principes de base, les termes premiers, dirions-nous aujourd'hui, qui permettent à la médecine d'expliquer rationnellement la santé et la maladie tout à la fois, à la manière des philosophes, des mathématiciens et des artistes (ceux, dit FESTUGIÈRE, dont l'art dépend de règles précises) [1].

L'auteur de *La nature de l'homme* ne dit-il pas aussi:

> si l'on est un auditeur assidu de ceux qui, dissertant sur la nature humaine, dépassent les propres limites du domaine de l'art médical, on n'aura rien à apprendre du présent discours car, je le déclare, l'homme n'est absolument ni air, ni feu, ni eau, ni terre, ni telle autre chose que ce soit qui ne se révèle pas évidemment comme existant dans le corps humain. Mais laissons ces sortes de discours à ceux qui se plaisent à les tenir [2].

C'est donc, manifestement dit FESTUGIÈRE, à l'ensemble de cette école médicale que s'en prend l'auteur de *l'Ancienne médecine* quand il dénonce au chap. I :

> ceux qui ont entrepris de traiter de la médecine après s'être donné comme base de discussion le postulat du chaud, du froid, de l'humidité ou du sec ou quoi que ce soit d'autre qu'ils préfèrent, simplifiant à l'excès la cause des maladies [3].

---

(1) A.-J. FESTUGIÈRE, *Op. cit.*, introduction, p. XB et suiv.
(2) Cité par FESTUGIÈRE, *Op. cit.*, p. XXIV, (chap. I, VI 32. I, § L).
(3) *L'Ancienne médecine*, p. I.

portant à l'établissement du Corpus hippocratique, en a depuis longtemps fait le point[1]. Car, pour ce qui est de la discorde entre théories médicales adverses, le Corpus en est le témoin suprême. De la soixantaine de recueils que contient le recueil arrive-t-on juste à en attribuer quatre à HIPPOCRATE lui-même, si tant est que son existence est bien confirmée historiquement, ainsi que l'atteste le vénérable témoignage de PLATON et d'ARISTOTE[2].

Depuis le constat de Galien, il a bien fallu, en effet, se mettre à l'évidence: Le corpus était l'œuvre le plus souvent de plusieurs écoles rivales. Et de grands érudits comme E. LITTRÉ, Ch. DAREMBERG ou A. -J. FESTUGIÈRE n'ont pas manqué de bien mettre en relief l'état quasi-chaotique de la médecine à l'époque de la rédaction du Corpus.

Mais quel était donc, l'objet de cette discorde ?

Un des recueils les plus célèbres de la collection vient, tout à propos, témoigner de cela. Il s'agit de *l'Ancienne médecine*, un texte sur lequel l'accord d'attribution a pu avoir lieu[3]. De toute évidence, il s'agit là d'un texte médical important qui nous intéresse à double titre. Car, d'une part, il nous montre les tentatives faites par les philosophes (les *physiciens*, selon l'acception grecque ancienne) dans le sens d'une compréhension «profonde» de la maladie, c'est-à-di-

(1) HIPPOCRATE, *Œuvres complètes*, trad. nouvelle par E. LITTRÉ, Paris, Lib. de l'Académie royale de Médecine, 1839. *Cf.* l'Introduction.

(2) L. BOURGEY écrit à ce sujet (*Histoire générale des sciences*) I, «La médecine grecque», Paris, P.U.F., 1966, p. 282): « La collection hippocratique considérée autrefois comme constituant l'ensemble des œuvres d'Hippocrate, est en réalité un groupe d'une soixantaine d'écrits médicaux qui représentent des tendances très diverses et même opposées, ces écrits furent composés en gros entre 450 et 350 avant J. C. ; ils constituent notre principale source d'information sur la médecine grecque avant l'époque alexandrine ». *Cf.* aussi R. JOLY, *Hippocrate, médecine grecque*, Idées, Gallimard, Paris, 1964; de même L. BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, Vrin, 1953, Préliminaires.

(3) A. -J. FESTUGIÈRE, *L'Ancienne médecine*, Paris, 1948, (Introduction, traduction et commentaire), Introduction, p. IX.

tion mathématique, dans son sens traditionnel n'est, somme toute, qu'une forme particulière parmi beaucoup d'autres, par laquelle *l'axiomatisation* d'un domaine peut s'exprimer; et que, par conséquent, lorsque l'axiomatisation d'un domaine du savoir est réalisée, il ne s'ensuit pas, pour qu'une telle axiomatisation puisse être considérée comme scientifique, qu'elle dusse prendre nécessairement les forme arithmétiques ou géométriques classiques; puisque la scientificité, comme on vient de le suggérer, n'a pas que cette forme d'expression pour marquer de son sceau un savoir qui prétend au statut de science.

Pour plus de précision, disons que ce sont les développements modernes des mathématiques elles mêmes qui nous enjoignent, paradoxalement, d'aborder le problème qui nous occupe, celui du statut épistémologique des sciences non formalisées de l'Antiquité et du Moyen Age, (les sciences dites qualitatives à l'exemple de la Médecine) sous un jour nouveau et original; autrement dit, selon un point de vue qui, sans rien attenter à la valeur ni au rôle fondamental en sciences, des formalismes mathématiques, arithmétiques et géométriques, ne considèrent pas moins cependant, que d'autres types de formalismes, à l'instar des différentes formes de systématisation, peuvent en tenir lieu, rendant ainsi la science possible, même en l'absence manifeste de ces formalismes mathématiques traditionnels.

Aussi, et après ce détour, devrions-nous pour bien saisir l'aspect novateur de la systématisation avicennienne de la médecine, commencer, par examiner la nature des liens puissants qu'entretenait la médecine depuis l'Antiquité avec les sciences physiques, et les raison pour lesquelles cela avait conduit la médecine à privilégier ce lien, et par après seulement, à la vêtir des atours de la systématisation.

Il est bien connu que du temps des Asclépiades, mages, religieux, sophistes et médecins strictement empiristes se combattaient et se disputaient les grâces d'Asclépios. L'introduction d'E. LITTRE, à son œuvre monumentale se rap-

On a même des raisons de penser que pour R. BLANCHÉ, par exemple, les traits de cette méthode étant déjà là, comme un principe directeur à toute mathématique classique, quoique non exprimés formellement dans la pratique, le changement de style mathématique qui résulta de l'émergence de l'axiomatisation au sens moderne du terme, comme exigence formelle explicite et non plus implicite, ne peut être conçu effectivement, que comme un simple changement de style. Ce qui revient à dire, cette locution prise à la lettre, qu'entre l'axiomatisation s'exprimant implicitement dans la mathématique classique et celle s'exprimant explicitement dans les mathématiques modernes, il n'y aurait qu'une différence de forme et non de fond[1].

D'ailleurs, il n'y a rien de plus vrai que ce qui vient d'être dit au sujet de la relation existant entre axiomatique et mathématique, en ceci que le lien qui les unit est à n'en pas douter, des plus puissants, comme le pense avec raison G. JUVET, et que R. BLANCHÉ cite dans son livre[2]. Là n'est donc pas la question. Car, ce que nous remettons en cause, ce n'est nullement l'existence d'un tel lien ou sa force, mais uniquement sa prétention à l'exclusivité.

En nous inspirant des thèses développées par J.-L. Destouches, T.-S. Kuhn et de bien d'autres, à l'instar de G.-G. Granger[3] et de R. Thom[4], nous disons que la formalisa-

---

=se trouvent aujourd'hui associés de façon tout à fait intime». (R. Blanché, L'Axiomatique, P.U.F, Paris, 1970, p. 79).

(1) *Ibid.* pp. 79-80.

(2) A ce propos, Blanché cite de G. Juvet des formules qui sont en effet très suggestives. (Cf. *La Structure des nouvelles théories scientifiques*, p. 169) : «Toute géométrie cohérente est la représentation d'un certain groupe ; or toute géométrie repose aussi sur un système d'axiomes, donc toute axiomatique est aussi, d'un certain point de vue, la représentation d'un certain groupe ; c'est le groupe des opérations qui sont définies par les axiomes qui agissent sur les objets dont traitent ces axiomes » (*Ibid.*, p. 79).

(3) Cf. surtout, son livre : *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

(4) Cf. René Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Christian Bourgeois, éditeur, 1980.

losophes en étaient de chauds partisans,[1] que celui d'avoir entrepris la rédaction d'un livre de médecine qui, tout en rompant avec la tradition médicale, s'offre en plus la possibilité de matérialiser l'idéal d'une articulation générale des savoirs, mais cette fois, dans l'ampleur de ses implications philosophiques et épistémologiques, de sorte qu'une telle prise de position doctrinale claire, alliée à une expérience sérieuse de la maladie et du pronostic, n'attendait que celui qui devait donner au corpus médical sa forme systématisé; son «*axiomatisation*» pour ainsi dire. Ce fut, selon nous, la tâche d'Ibn Sīnā.

Mais à première vue, et avant d'aller plus loin, disons que cette façon de considérer la notion «*d'axiome*» ou «*d'axiomatisation*» peut sembler, il est vrai, assez ambiguë pour des sciences dites qualitatives, celles qui ne sont pas traditionnellement mathématisées ou mathématisables comme la médecine. Car, en effet, on pourrait reprocher facilement à cette notion de faire une distinction indue ou impropre entre *mathématisation* d'une part, et *axiomatisation* ou élaboration d'une théorie déductive d'autre part, alors que d'ordinaire, comme on le sait,[2] il semble aller de soi que l'axiomatisation ne soit que la quintessence de la mathématisation elle-même[3], ou à l'inverse, - ce qui d'ailleurs, revient au même pour notre propos - que la mathématisation ne soit rien d'autre qu'une excroissance de la méthode axiomatique.

(1) H. HUGONNARD-ROCHE, «La classification des sciences de Gundiss - linus», *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris, 1984, pp. 54-55.

(2) Surtout avec R. Blanché.

(3) C'est, du moins, ce qui se dégage des textes comme celui-ci : «Il serait difficile de mesurer exactement la part qui revient à la méthode axiomatique dans l'essor de la mathématique contemporaine. Plutôt que d'une causalité nettement orientée, sans doute faudrait-il souvent parler d'actions récurrentes ou conjuguées. La théorie des groupes, par exemple, dont on a pu dire qu'elle est la mathématique dépouillée de sa substance et réduite à sa pure forme, est née avant elle et s'est d'abord développée de façon indépendante ; mais l'esprit dont elle s'inspire est si conforme à celui de l'axiomatique, et les problèmes souvent si voisins, que les deux ordres de recherches =

Contrairement à ses prédécesseurs, Ibn Sīnā n'a pas beaucoup écrit en médecine. Ses œuvres, dans la discipline où il s'était brillamment illustré ne comportent pas plus d'une dizaine de titres d'après les chroniqueurs(1). D'ailleurs, c'est un fait digne de remarques que ceux qui, dans une science peuvent être considérés comme ses «systématiciens», se détachent en général des autres, par la rareté de leurs écrits relativement aux sujets qu'ils traitent.(2) Mais s'il n'a pas beaucoup écrit en médecine, c'est que de par la densité de son œuvre et par la méthode d'exposition qui y est déployée, cela devait largement suffire. C'était, en effet, d'après nous, la première systématisation réussie de la médecine antique et médiévale.

Cette réputation en médecine, Ibn Sīnā la doit certainement à son grand livre *al-Qānūn fi-l-ṭibb* (*le Canon*). Mais ce livre fort loué par des générations de médecins, et qui fait aujourd'hui encore notre admiration, à quoi devait-il donc son excellence ? A sa matière ou à sa forme ?

Certains, qu'ils soient Anciens ou Modernes, insistent dans leur examen du problème sur l'importance de la forme avec laquelle ce livre a été conçu, mais sans expliciter cependant, ce qu'il faut entendre par forme. D'autres, considèrent que c'est le contenu qui est plutôt à l'origine de l'excellence du *Canon.*

Or, en examinant à titre indicatif, la répartition des thèmes dans le *Canon en médecine* - qui comporte cinq livres- nous constatons, que contrairement aux livres de médecine qui l'ont précédé, ce livre se particularise par le fait qu'il rompt avec la tradition en la matière.

Nous pouvons dire en effet que ce qui marque le plus l'apport avicennien à cette question est moins le fait d'avoir conçu une articulation particulière entre médecine et physique, puisque la grande majorité des médecins et des phi-

(1) *Cf.* Ibn Abī 'Usaybi'a, '*Uyūn al-anbā'*, pp. 457-459.

(2) Ainsi Euclide en mathématiques, Sibawayh et Ibn Jinnī en grammaire alors que leurs homologues égrènent tout au long de leurs vies des œuvres parcellaires -et diverses- les unes après les autres.

LE «SYSTEME DE LA MEDECINE» DANS *LE CANON* D'AVICENNE : LES ENJEUX EPISTEMOLOGIQUES[1]

Pr. Mohamed Ali Halouani

Résumé :

Si Ibn Sīnā n'a pas beaucoup écrit en médecine, c'est que de par la densité de son oeuvre et par la méthode d'exposition qui y est déployée, cela devait largement suffire. C'était la première systématisation réussie de la médecine. Il doit sa réputation en médecine à son grand livre al-*Qānūn fi-l-ṭibb* (le *Canon en médecine*). Mais à quoi ce livre devait-il son excellence? A sa matière ou à sa forme? Il se particularise par le fait qu'il rompt avec la tradition en la matière. Au lieu de faire comme ses illustres devanciers qui commencent souvent par tenir des propos philosophiques et physiques, Ibn Sīnā condamna au nom de la «saine» philosophie, c'est-à-dire de l'épistémologie aristotélicienne, de tels prologues. Il sut donner à la médecine son autonomie en tant que «science particulière» selon le vocable des Anciens. Il ne commencera ni par la métaphysique, ni même par la physique, sauf pour en énumérer les principes. Ce sont pour lui des sciences qui ne regardent pas le médecin en tant que médecin, car sa science à lui commence, justement, là où finit celle du physicien.

Ce qui marque l'apport avicennien est moins le fait d'avoir conçu une articulation particulière entre médecine et physique que celui d'avoir entrepris la rédaction d'un livre de médecine qui en matérialise l'idée dans l'ampleur de ses implications épistémologiques.

Dans l'ensemble de son propos, Ibn Sīnā est rarement novateur ; mais force est de reconnaître que ce qui fit la fortune et la grandeur du *Canon,* ce fut plutôt la présentation «axiomatisée» d'une matière qui, elle, a été déjà élaborée en grande partie par ses prédécesseurs. En somme, cette prise de position doctrinale claire, alliée à une expérience sérieuse de la maladie et du pronostic n'attendait que celui qui devait lui donner sa forme systématisée ; son «axiomatisation» pour ainsi dire. Ce fut la tâche d'Ibn Sīnā.

(1) Cette intervention reprend, en les résumant ou en les remaniant, quelques passages du dernier chapitre de ma thèse de doctorat, en rapport avec la médecine arabe. (Thèse soutenue en 1992 à l'Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, mais non encore éditée, et intitulée : *Cause et loi dans les sciences arabes*).

l'éternité du monde. L'un des arguments favoris de Philopon en faveur de la durée finie du monde est celui, rappelé plus haut, de la force finie dans un corps fini[1]. Or, cet argument a pour soubassement physique le concept d'*impetus* « dissipatif ». Ce concept lui-même est lié à la possibilité d'un mouvement dans le vide et par là au concept d'espace tridimensionnel. Il n'est donc pas étonnant de voir que le point nodal autour duquel se noue l'opposition d'Avicenne à Philopon est la théorie de l'espace. Un contre-exemple historique permet de confirmer ce rôle central de la conception de l'espace : Abū al-Barakāt al-Baghdādī (m. après 1164), l'auteur d'*al-Kitāb al-mu'tabar* ou Le livre médité[2], soutient, comme Philopon, une théorie de l'espace-intervalle ; il adopte aussi la conception d'un *impetus* «dissipatif» ainsi que la loi philoponienne du mouvement naturel.

(1) Cet argument figure dans tous les écrits polémiques de Philopon : le *Contra Proclum*, (p. 1, 18-2,11 Rabe), le *Contra Aristotelem* (Wildberg, fragment 80, p. 90-91) etc.

(2) Le *Kitāb al-mu'tabar* a été publié à Hyderabad en 1357-1358 H.

III.4 Buridan :

Il est remarquable que Buridan diverge ici d'Avicenne et rejoint la vision philoponienne du mouvement des cieux. Il écrit ainsi, toujours dans la Question 12 sur le Livre VIII de la *Physique* d'Aristote :

> On pourrait dire en effet que Dieu, lorsqu'il a créé le monde, a mû comme il lui a plu chacun des orbes célestes ; il a imprimé à chacun d'eux un *impetus* qui le meut depuis lors ; en sorte que Dieu n'a plus à mouvoir ces orbes, si ce n'est en exerçant une influence générale, semblable à celle par laquelle il donne son concours à toutes les actions qui se produisent [...]. Ces *impetus* que Dieu a imprimés aux corps célestes, ne sont pas affaiblis ni détruits par la suite du temps, parce qu'il n'y avait, en ces corps célestes, aucune inclination vers d'autres mouvements, et qu'il n'y avait non plus aucune résistance qui pût corrompre et réprimer ces *impetus*(1).

Comme Philopon, Buridan conçoit que Dieu, en créant les cieux, leur imprime un *impetus* qui assure leur mouvement et, comme lui, il donne congé aux Intelligences séparées. Cependant, en harmonie avec sa conception d'un *impetus* conservatif, il semble considérer que l'*impetus* imprimé aux sphères célestes, qui ne rencontre ni résistance du milieu ni inclination propre à ces sphères, *pourrait* durer indéfiniment. « Pourrait », car les propositions présentées dans ce passage ont aux yeux de Buridan un caractère hypothétique, puisqu'elles touchent à des questions de théologie pour lesquelles, en maître ès arts, il se déclare incompétent.

Récapitulons. Ibn Sīnā reprend le nouveau paradigme mécanique, ou plutôt la refonte philoponienne du paradigme aristotélicien et il lui fait subir une autre refonte (substitution du modèle « conservatif » au modèle « dissipatif »). Bien des traits de cette refonte avicennienne se retrouveront dans la reprise buridanienne du concept d'*impetus*.

La clé de voûte de la refonte avicennienne me semble être de nature métaphysique : elle réside dans la question de

(1) Buridan, *Quaestiones*, fol. Cxx, v/col. B et fol. Cxxi, r/col. A = Duhem, *Le Système*, t. VIII, p. 329.

moteur doit être incorporel, sans extension et indivisible[1]. Philopon s'appuie sur ce même principe pour en tirer une conclusion qui contredit l'une des prémisses de l'argument aristotélicien : le monde étant fini ne peut contenir qu'une force finie et par conséquent il doit avoir une durée finie.

III.3 Ibn Sīnā :

Ibn Sīnā soutient quant à lui l'éternité du monde. Il réintroduit les intelligences séparées, et il dote les sphères célestes d'une âme. Cette âme est à la fois rationnelle et douée d'imagination. C'est elle qui est la cause *efficiente* du mouvement, elle meut la sphère qui est la sienne en lui transmettant une succession interminable d'inclinations ou d'*impetus*. Ibn Sīnā écrit ainsi dans la *Métaphysique* du *Shifā'* :

> Toute force meut seulement par le moyen d'une inclination (*mayl*) [...]. Il en va de même pour le mouvement premier, son moteur en effet ne cesse de produire dans le corps qui en est doué *une inclination après une autre*[2].

Ibn Sīnā reprend la thèse aristotélicienne de l'impossibilité pour une force infinie de siéger dans un corps fini. Cette affirmation vaut de l'âme des sphères célestes. C'est pourquoi cette âme a besoin de l'apport continuel d'un moteur séparé. Et c'est le Premier qui agit comme un « réservoir d'énergie infinie » alimentant continuellement le moteur céleste immédiat, autrement dit l'âme céleste. Ibn Sīnā écrit ainsi dans le même chapitre de la *Métaphysique* du *Shifā'* :

> Il a déjà été montré que le moteur de la substance céleste meut à partir d'une force infinie. Or, la force qui appartient à l'âme corporelle de [cette substance céleste] est finie. Cependant, en tant que cette âme intellige le Premier et que par suite Il lui prodigue perpétuellement de sa lumière et de sa force, elle devient comme si elle avait une force infinie[3].

(1) Aristote, *Physique*, VIII, 10, 266a24-266b6 ; 267b17-26.

(2) Ibn Sīnā, *al-Shifā'* : *al-Ilāhiyyāt*, IX, 2, éd. M. Y. Moussa, S. Donya et S. Zayed, Le Caire, 1960, t. II, 1960, p. 383, 4 et 7-8.

(3) *Ibid.*, p. 386,10-12.

III.2 Philopon

C'est seulement dans un texte tardif, le *De opificio mundi*, que Philopon étend l'idée d'*impetus* aux mouvements célestes. Critiquant certains de ses contemporains adeptes de Théodore de Mopsueste (m. 428), il écrit[1] :

> Que les adeptes de la doctrine de Théodore nous disent dans quel écrit divinement inspiré ils ont appris que ce sont les anges qui meuvent la lune, le soleil et les autres astres, soit en les tirant comme le feraient des animaux de trait, soit en les poussant par derrière comme le feraient des portefaix, ou les deux à la fois, soit encore en les portant sur leurs épaules. Que pourrait-il y avoir de plus ridicule que cela ? Dieu, qui les a créés, était-il incapable d'implanter dans la lune, le soleil et les autres astres une puissance motrice, comme il a implanté, dans les corps graves et légers, des inclinations à tomber ou à s'élever, et comme il a implanté, dans les animaux, les mouvements qui viennent des âmes qui sont en eux, de sorte que les anges n'aient pas à les mouvoir d'un mouvement forcé ?[2]

L'application du concept d'*impetus* aux mouvements célestes achève d'unifier la dynamique en offrant une explication uniforme à toutes les classes de mouvements. Elle a pour effet de donner congé aux Intelligences séparées. Cette mise hors jeu des Intelligences motrices n'est pas articulée théoriquement par Philopon. Ou plus exactement, seul l'est l'un de ses effets. Celui précisément qui intéresse Philopon, philosophe chrétien. En effet, dans ses ouvrages polémiques contre Proclus (philosophe néoplatonicien du Ve siècle) et contre Aristote, Philopon vise à réfuter les arguments en faveur de l'éternité du monde avancés par ces deux auteurs. L'un de ces arguments s'appuie sur un principe, énoncé par Aristote, selon lequel une force qui réside dans un corps fini ne peut être que finie. Aristote en concluait que le premier

---

(1) Il s'agit de Cosmas Indicopleustès (VIe siècle) qui, dans sa *Topographie Chrétienne*, présente une cosmologie inspirée d'une vision littéraliste de la Bible.

(2) Philopon, *De opificio mundi*, éd. W. Reichardt, Leipzig, 1897, I, 12, p. 28, 20-29, 5.

III. LE MOUVEMENT DES CIEUX

> Le problème était de savoir ce qui fait tourner les planètes. (À ce moment-là, une théorie proposée était que les planètes tournaient, parce que derrière elles il y avait des anges invisibles battant de leurs ailes et poussant les planètes. Vous allez voir que cette théorie est maintenant modifiée ! Il apparaît que pour maintenir les planètes dans leur mouvement de rotation, les anges invisibles doivent voler dans une direction assez différente et qu'ils n'ont pas d'ailes. Pour le reste, c'est une théorie assez semblable ![...])
> Il n'est pas besoin de force tangentielle pour maintenir une planète sur son orbite (les anges ne doivent pas voler tangentiellement [...])
> À cause du principe d'inertie, la force nécessaire pour contrôler le mouvement d'une planète autour du soleil n'est pas une force *autour* du soleil mais *vers* le soleil. (Si c'est une force autour du soleil, le soleil peut être l'ange bien sûr!).
>
> *Le Cours de physique de Feynman*[1]

III.1 Aristote :

Pour Aristote, les cieux sont faits d'une substance qui leur est propre : l'éther. Le mouvement naturel des sphères célestes est le mouvement circulaire. Mais comme dans le cas des corps du monde sublunaire, la nature des cieux les prépare à recevoir l'action d'un agent. Cet agent, en tout cas pour ce qui est de la première sphère céleste, c'est le premier moteur immobile.

Plusieurs sujets de controverse surgissent entre les spécialistes d'Aristote à propos de sa théorie des mouvements célestes, par exemple : y a-t-il un seul moteur de ce type ou plusieurs ? Ou encore, le premier moteur (resp. les intelligences motrices) meut-il (resp. meuvent-ils) comme cause(s) finale(s) seulement ou également comme cause(s) efficiente(s) ?

Je n'entrerai pas ici dans ces controverses. Seule m'intéressera la manière dont les théoriciens de l'*impetus* ont procédé pour expliquer les mouvements célestes.

---

(1) Feynman / Leighton / Sands, *Mécanique 1.* Traitant surtout de la mécanique, du rayonnement et de la chaleur, 1ère partie, version française de G. Delacôte, Paris 1979, p. 87-88.

des corps animés d'un mouvement naturel, sans vraiment en proposer d'explication. On peut distinguer chez ses commentateurs deux grands types d'explication :

1) par la modification qui affecte la gravité du corps ;

2) par la modification qui affecte le milieu.

Ibn Sīnā est le premier à appliquer la notion d'*impetus* pour expliquer cette modification de la vitesse. Il établit un parallèle entre une puissance qualitative et l'action de la gravité. De même qu'une matière qui a déjà en elle un certain degré de chaleur est plus apte à recevoir une chaleur plus intense, de la même manière un corps animé d'un mouvement naturel qui a déjà un *impetus* engendré en lui par la gravité est plus apte à recevoir un *impetus* plus intense. On a ainsi une *sommation* des *impetus* successifs qui explique l'intensification de la vitesse d'un corps animé d'un mouvement naturel.

> Il n'y a ni obstacle ni impossibilité pour la matière à recevoir un incrément de chaleur émanant d'une part de la puissance échauffante elle-même, et d'autre part de la chaleur produite en cette matière, jusqu'au terme qu'il est dans la nature de celle-ci d'atteindre. Ce résultat se réalise par le fait que la chaleur produit une autre chaleur, à la manière dont *l'inclination naturelle produit une inclination après une inclination par voie d'intensification,* comme tu l'as déjà su[1].

Cette application de la notion d'*impetus* pour expliquer l'accélération de la chute des graves se retrouve chez Buridan. Voici ce qu'il écrit à ce propos dans les *Quaestiones* :

> Cela semble aussi être la cause pour laquelle la chute naturelle des graves va en s'accélérant sans cesse. Au début de cette chute, en effet, la gravité mouvait seule le corps ; il tombait donc plus lentement ; mais, bientôt, cette gravité imprime un certain *impetus* au corps pesant, *impetus* qui meut le corps en même temps que la gravité : le mouvement devient alors plus rapide ; mais plus il devient rapide, plus l'*impetus* devient intense ; on voit donc que le mouvement ira en s'accélérant[2].

(1) Ibn Sīnā, *al-Shifā'* : *al-Ṭabī'iyyāt, al-Kawn wa-al-fasād,* 13, éd. M. Qassem, Le Caire, 1969, p. 177, 10-14.

(2) Buridan, *Quaestiones,* cxx, v/col. B = Duhem, *Le Système,* t. VIII, p. 281.

(*phusikè/ emphutos rhopè*).

Conséquence : le milieu traversé ne joue plus qu'un rôle de résistance au mouvement ; il n'est plus, comme il l'était dans la loi d'Aristote, la condition du mouvement. Cette conséquence détermine une nouvelle loi du mouvement naturel, que l'on a coutume d'exprimer de la façon suivante :

$$V = P\text{-}M$$

II.3 Ibn Sīnā : le retour à Aristote

On remarque que Philopon opère le même geste dans le cas du mouvement violent et dans celui du mouvement naturel : « intériorisation » de la cause du mouvement et réduction du rôle du milieu.

Cette réduction du rôle du milieu chez Philopon est liée, me semble-t-il, à sa conception de l'espace. Aristote définissait le lieu comme « la limite immobile première du corps enveloppant » (*Phys.* 212a20-21), c'est-à-dire comme une surface. Dans une autre longue digression de son commentaire à la *Physique*, digression connue sous la dénomination de *Corollarium de loco*[1], Philopon critique cette conception et lui substitue l'idée d'espace comme extension tridimensionnelle. Cet espace, *réellement*, n'est jamais vide, mais *conceptuellement*, il peut être détaché de tout corps qui l'occupe. Le vide apparaît alors comme la réalisation, hypothétique, de cette possibilité conceptuelle.

Ibn Sīnā critique vigoureusement la conception philoponienne de l'espace et restaure la conception aristotélicienne. L'existence du vide est niée, elle ne peut même pas relever de cette modalité de la possibilité conceptuelle envisagée par Philopon. Le milieu est toujours plein, il joue donc le rôle de condition du mouvement.

II.4 L'*impetus* appliqué à l'explication de « l'accélération » de la chute des graves : Ibn Sīnā et Buridan

Aristote se contente d'enregistrer la croissance de vitesse

(1) *Ibid.*, p. 557, 8-585, 4 Vitelli.

exemple celui qui en échauffant l'eau la transforme en air, ou plutôt en vapeur d'eau (ce qui sera le *generans* des philosophes latins médiévaux) ;

3) la cause qui écarte l'obstacle –cause dite par accident– par exemple l'agent qui supprime le couvercle qui empêchait l'ascension de la vapeur d'eau (le *removens prohibens* de la scolastique médiévale latine).

Il faut peut-être ajouter, mais sur ce point les spécialistes d'Aristote ne sont pas d'accord, un autre facteur :

4) le lieu naturel ou, plus subtilement, l'être-dans son lieu naturel qui agirait comme cause finale du mouvement naturel de l'élément considéré.

Dans le second passage, celui de *Physique* IV, 8, Aristote veut montrer l'impossibilité du mouvement naturel dans le vide. Le mouvement naturel, affirme-t-il à cette occasion, dépend de deux facteurs :

1) le poids (ou la légèreté) du corps animé d'un mouvement naturel ;

2) la résistance du milieu que ce corps traverse, elle-même fonction de la densité de ce milieu.

Il est habituel de donner de cette relation entre vitesse (V), poids du corps (P) et densité du milieu (M) une formulation qui, bien qu'anachronique, a le mérite de visualiser le rapport entre ces trois éléments :

$$V = P/M$$

II.2 La critique de Philopon

Dans une longue digression de son commentaire à la *Physique,* digression connue sous la dénomination de *Corollarium de inani,* Philopon soumet à la critique la loi aristotélicienne du mouvement naturel[1]. Par delà son aspect technique, cette critique suppose une transformation conceptuelle. En effet, comme dans l'explication du mouvement violent, Philopon « intériorise » la cause efficiente du mouvement naturel. Il s'agit de la gravité elle-même ou inclination naturelle

(1) Philopon, *In Phys.*, 675, 12-695, 8 Vitelli.

(*res permanens* pour Buridan, *hay'a qārra* pour Ibn Sīnā) ne signifie pas, dans ce contexte, qu'il ait une durée indéfinie, mais qu'il s'oppose à cette réalité *successive* (*res pure successiva,* comme le dit Buridan) qu'est le mouvement.

II. LE MOUVEMENT NATUREL :

> These two concepts of space may be contrasted as follows: (a) space as positional quality of the world of material objects; (b) space as container of all material objects. In case (a), space without a material object is inconceivable. In case (b), a material object can only be conceived of as existing in space; space then appears as a reality which in a certain sense is superior to the material world.
>
> Albert Einstein, *in* Max Jammer, *Concepts of Space*[1]

II.1 Aristote

Le problème du mouvement naturel est discuté par Aristote en deux endroits de sa *Physique* :

— en VIII, 4, au cours de la longue chaîne argumentative visant à établir l'existence du premier moteur immobile ;

— en IV, 8 à propos du vide.

Dans le premier passage, Aristote veut résoudre une difficulté : si tout mû a besoin d'un moteur différent de lui, comment expliquer le mouvement naturel des corps simples, celui de la terre vers le bas ou du feu vers le haut ? D'une part en effet, on n'identifie pas immédiatement le moteur externe responsable d'un tel mouvement et, d'autre part, on ne distingue pas dans ces corps homogènes et continus une partie qui serait motrice et une partie qui serait mue.

Aristote dégage ici trois facteurs :

1) la nature du corps qui le prépare à *subir* l'action de l'agent ;

2) le générateur, c'est-à-dire l'agent responsable de l'apparition d'un élément prêt à rejoindre son lieu naturel, par

(1) Max Jammer, *Concepts of Space,* The History of Theories of Space in Physics, Cambridge, Mass., 1954, p. XIV.

l'inclination n'est pas semblable au mouvement et au repos qui n'ont pas de premier instant où ils se produisent, car ils ne peuvent exister selon quelque mode que ce soit, sans que cela soit dans un temps et après un temps. Car le mouvement exige un « où » dans lequel le corps ne se trouvait pas auparavant et dans lequel il ne se trouvera pas ultérieurement ; il exige donc une antériorité et une postériorité temporelles. L'inclination est plutôt comme le non-mouvement qui se produit à chaque instant [1].

La troisième conclusion est donc que cet *impetus* est une réalité permanente distincte du mouvement local selon lequel se meut le projectile [2].

(1)

Comme le montrent ces passages que je viens de mettre en parallèle, les deux auteurs assignent à l'*impetus* un statut catégorial très proche : il s'agit d'une *qualité* pour Buridan, d'une espèce de la qualité, à savoir l'*état* ou la disposition pour Avicenne[3]. En outre, les deux auteurs confèrent à cet *impetus* un même régime temporel, distinct de celui du mouvement : il s'agit d'une réalité *permanente* qui, à la différence du mouvement, possède un premier instant d'être (un *primum instans esse*), ainsi qu'un dernier instant d'être (un *ultimum instans esse*). Que l'*impetus* soit une réalité permanente

(1) Ibn Sīnā, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, IV, 8, p. 298, 8-10 et 13-16.

(2) Buridan, *Quaestiones*, VIII, 12, Cxxi, col. A = Maier p. 213-214 (l. 221-228) = Duhem, p. 208.

(3) Dans les *Catégories*, Aristote distingue diverses espèces de la qualité. L'état (*hexis* = *malaka*) et la disposition (*diathesis* = *ḥāl*) forment la première espèce des qualités. Voir *Catégories*, 8b26-9a13.

la résistance que lui opposent aussi bien le milieu traversé que la pesanteur du projectile.

L'affinité entre Ibn Sīnā et Buridan ne se limite pas au modèle d'*impetus* qu'ils mettent en œuvre, elle s'étend à la manière dont ils conçoivent le *statut ontologique* de cet *impetus*. On peut, me semble-t-il, mettre en parallèle les analyses que chacun d'eux consacre à l'élucidation de ce statut [1]:

Ibn Sīnā

En outre, la forme n'est qu'un principe du mouvement vers le haut, par l'intermédiaire d'une affection (*'āriḍ*), qui semble être par rapport à cette forme un état (*malaka*) et une possession (*qunya*) [2].

Cette chose que l'on appelle inclination peut exister en un instant unique ; seul le mouvement peut-être a besoin, pour exister, d'une continuité de temps.
Mais il se produit nécessairement une autre inclination qui a un premier instant où elle se produit et qui est existante dans ce premier instant. En effet son existence n'est pas liée à un temps ;

Buridan

Il est vraisemblable que cet *impetus* est une qualité dont la nature est de mouvoir le corps auquel elle a été imprimée ; de même dit-on qu'une qualité imprimée dans le fer par l'aimant meut ce fer vers cet aimant[3].
Cet *impetus* n'est pas une chose purement successive, comme nous l'avons dit ailleurs, et nous venons de déclarer que cet *impetus* n'était pas identique au mouvement local.
Item, toute réalité purement successive se détruit continuellement, il lui faut donc être sans cesse produite ; on ne peut assigner à cet *impetus* quelque chose qui l'engendre sans cesse, car ce quelque chose lui serait semblable.

(1) On doit rappeler ici encore que les passages avicenniens proviennent du Livre IV de la *Physique* du *Shifā'*, en principe non traduit en latin.
(2) Ibn Sīnā, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, IV, 10, p. 307, 15-16.
(3) Buridan, *Quaestiones*, VIII, 12, Cxxi, r/col. A-B = Maier p. 214 (l. 230-232) = Duhem, p. 208.

> contraire à celui vers lequel l'*impetus* a puissance de mouvoir, cet *impetus* s'affaiblit continuellement ; dès lors, le mouvement de la pierre se ralentit sans cesse ; cet *impetus* finit par être vaincu et détruit à tel point que la gravité l'emporte sur lui et, désormais, meut la pierre vers son lieu naturel(1).

La question historique du rapport de Buridan à Ibn Sīnā est loin d'être complètement éclaircie. En théorie, rien n'empêchait Buridan de prendre connaissance de la traduction latine de la *Physique* du *Shifā'*, ou du moins de la partie qui en était disponible. On disposait en effet d'une traduction qui avait été exécutée en deux temps : d'abord à Tolède dans le troisième quart du XII^e siècle, ensuite à Burgos un siècle plus tard. Elle était cependant restée inachevée et offrait au lecteur latin une *Physique* amputée de son Livre IV. Outre cette lacune de taille, puisque c'est dans ce Livre que se situe le chapitre 14 que je viens de citer à l'instant(2), il y a le fait qu'on ne peut être assuré que Buridan ait eu en pratique un accès direct à la *Physique* du *Shifā'*. Une réponse effective à cette question sera rendue plus aisée quand nous disposerons d'une édition critique des *Quaestiones* de Buridan. Quoi qu'il en soit de ce problème historique, la ressemblance entre les deux passages, celui d'Ibn Sīnā et celui de Buridan, est frappante. Les deux auteurs se démarquent de la notion philoponienne d'*impetus* ; en effet, leur *impetus* ne s'exténue pas du simple fait de son exercice, mais du fait de

(1) Buridan, *Quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis*, Paris, 1509, Livre VIII, Question 12, fol. Cxx, v./col. B = A. Maier, « Die Impetustheorie der Scholastik » dans *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Rome, 1951, p. 211 (l. 124-125). Je cite ici la traduction de P. Duhem, *Le Système du monde*, t. VIII, Paris, 1958, p. 205-206, faite sur le ms. de Paris, BNF, fonds latin 14723. Il convient de rappeler qu'aussi bien l'édition de 1509 que le ms. sur lequel s'appuie Duhem représentent l'une des deux versions longues des *Quaestiones*, connue comme l'*ultima lectura*.

(2) La notion de *mayl* a évidemment d'autres occurrences dans la *Physique* du *Shifā*, en particulier dans le chapitre 8 du Livre II, dans lequel Ibn Sīnā réfute les partisans du vide.

> que la force s'annule et que le projectile continue dans la direction de son inclination naturelle.(1)

Ce passage montre déjà la modification qu'Ibn Sīnā fait subir à la notion philoponienne d'*impetus*. La force transmise, désormais, ne s'épuise pas d'elle-même, mais seulement sous l'effet conjoint de la résistance du milieu et de la gravité du corps mû d'un mouvement violent. Cette modification a pour conséquence que dans le vide, *s'il pouvait exister*, le mouvement violent serait éternel. C'est ce qu'Ibn Sīnā dit explicitement dans son analyse du mouvement violent dans le vide, analyse menée au chapitre 8 du Livre II de la *Physique* du *Shifā'*(2).

On a affaire ainsi à deux modèles de l'*impetus* : le modèle qu'on pourrait dire « dissipatif » de Philopon et le modèle qu'on pourrait dire « conservatif » d'Ibn Sīnā. J'appelle ainsi ce dernier modèle en raison de la virtualité qu'il recèle, et non d'une affirmation effective de la conservation du mouvement.

I.4 Ibn Sīnā et Buridan :

Ce modèle « conservatif » de l'*impetus* avicennien est celui que l'on retrouvera au XIVe siècle chez Buridan. Voici ce que ce dernier écrit dans ses *Questions sur les huit livres de la Physique* :

> Voici donc, ce me semble, ce que l'on doit dire : tandis que le moteur meut le mobile, il lui imprime un certain *impetus*, une certaine puissance capable de mouvoir ce mobile dans la direction même où le moteur meut le mobile, que ce soit vers le haut, ou vers le bas, ou de côté, ou circulairement. Plus grande est la vitesse avec laquelle le moteur meut le mobile, plus puissant est l'*impetus* qu'il imprime en lui. C'est cet *impetus* qui meut la pierre après que celui qui la lance a cessé de la mouvoir ; mais par la résistance de l'air, et aussi par la pesanteur qui incline la pierre à se mouvoir en un sens

(1) Ibn Sīnā, *al-Shifā'*: *al-Samā' al-ṭabī'ī*, IV, 14, éd. S. Zayed, Le Caire, 1983, p. 325, 3-5.
(2) *Ibid.*, p. 132, 15-134, 2.

contact, est remplacée par une causalité de transmission[1].

Le milieu assumait, chez Aristote, un double rôle : expliquer la continuation du mouvement violent, mais aussi sa cessation. La force transmise de Philopon assume exactement ce double rôle. Cette force a en effet pour caractéristique de s'épuiser dans son exercice.

La conséquence de ce transfert de rôle, du milieu à la force incorporée au missile, est que le mouvement violent de celui-ci, n'ayant pas besoin du milieu, peut se produire même *dans le vide.*

I.3 La reformulation avicennienne de la notion d'*impetus* :

Ibn Sīnā connaissait, on peut l'établir aujourd'hui, le Commentaire de Philopon à la *Physique*[2]. Il reprend à Philopon l'explication du mouvement violent par une force transmise, mais il la formule différemment :

> Certains considèrent que la cause [du mouvement violent] est une force que le mû acquiert du moteur et qui persiste en lui un certain temps, jusqu'à ce que les chocs continus, provenant de ce qui entre en contact avec le mû et qui se laisse diviser par lui, annulent cette force. Au fur et à mesure que celle-ci s'affaiblit sous l'action de ces chocs, l'inclination naturelle du mû et ces chocs prennent le dessus, de sorte

(1) J'emprunte cette opposition à M. Wolff. Voir son article « Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics » dans R. Sorabji (éd.) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Londres, 1987, p. 84-120, aux p. 90-91.

(2) Nous disposons d'une édition d'école de la traduction arabe de la *Physique* d'Aristote, transmise par un ms de Leyde, le Warner 583. Ce ms contient, outre la traduction de la *Physique* par Isḥāq b. Ḥunayn (m. 910), un certain nombre de gloses dues à plusieurs membres de l'école de Baghdad. Les gloses figurant sous le nom de Yaḥyā (al-Naḥwī = Jean le Grammairien), qui s'étendent du Livre III au Livre VII, se sont révélées être une traduction paraphrasée de certains passages du Commentaire de Jean Philopon à la *Physique.* Le ms de Leyde a été édité par 'A. Badawi sous le titre *Arisṭūṭālīs, al-Ṭabī'a,* 2 vol., Le Caire, 1964-1965. Ibn Sīnā avait accès à ce matériau d'origine philoponienne, comme on peut le montrer à propos des points doctrinaux saillants, caractéristiques de la pensée de Philopon.

I.2 La critique de Philopon :

L'ingénieuse explication d'Aristote que je viens de rappeler sera contestée par Jean Philopon. Cet auteur chrétien du VI^e siècle de l'ère commune a rédigé, dans une veine néoplatonicienne, des commentaires à plusieurs œuvres d'Aristote ; mais ses convictions religieuses l'ont aussi amené à s'engager dans une polémique contre la thèse de l'éternité du monde(1). Dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote, il lui arrive de quitter le rôle de l'exégète pour critiquer certaines affirmations du Stagirite. C'est ainsi qu'il se livre à une critique serrée de l'explication aristotélicienne de la persistance du mouvement violent séparé de son moteur originel. Il conteste le rôle qu'une telle explication accorde au milieu. Imaginant une situation hypothétique destinée à montrer le rôle négligeable joué par l'air, il conclut ainsi :

> Par ces considérations et par beaucoup d'autres, on doit reconnaître qu'il est impossible que les corps mus par violence soient mis en mouvement de cette façon. Il est nécessaire, au contraire, qu'une certaine *puissance motrice incorporelle* soit cédée au projectile par le projetant ; l'air chassé ne contribue absolument pas au mouvement ou n'y contribue que fort peu.(2)

Le noyau de ce qu'on appellera plus tard *impetus* est exprimé dans ce passage. Ce noyau, c'est l'idée d'une force *transmise* au projectile lui-même. À l'idée d'une succession de moteurs externes, destinée à rendre compte de la continuation du mouvement d'un projectile, se substitue maintenant celle d'une *force interne* unique dont l'action explique l'unité du mouvement. La causalité externe, s'exerçant par

---

(1) Citons parmi ses ouvrages polémiques le *De aeternitate mundi contra Proclum*, éd. H. Rabe, Leipzig, 1899 et le *Contra Aristotelem*, conservé sous forme de fragments, qui ont été récemment rassemblés, voir *Philoponus, Against Aristotle, on the Eternity of the World*, Translated by C. Wildberg, Londres, 1987.

(2) Philopon, *In Aristotelis Physicorum libros Commentaria*, CAG 17, Vitelli, 642, 3-6. Je reprends la traduction que donne P. Duhem de ce passage dans *Le Système du monde*, t. 1, Paris, 1913, p. 382-383.

et enfin le mouvement local. Si un morceau d'élément est déplacé de son lieu naturel, le mouvement qui l'affecte alors est un mouvement violent ; lorsqu'il retourne à son lieu naturel, son mouvement sera un mouvement naturel. Ainsi, si je lance une pierre en l'air, je lui impose un mouvement violent.

La théorie aristotélicienne du mouvement dépend de deux thèses : la première, selon laquelle tout mouvement suppose un moteur ; la seconde, selon laquelle le moteur et le mû restent en contact l'un avec l'autre (pas d'action à distance). Cette dernière thèse est elle-même le reflet de la conception aristotélicienne de la causalité pour laquelle la cause et son effet doivent être simultanés.

On comprend que, dans une telle théorie, la persistance du mouvement d'un projectile pose un problème particulier : le moteur n'y est plus en contact avec le mû, il en est séparé. Comment expliquer alors que le projectile continue à se mouvoir ?

La solution d'Aristote consistera à conférer un rôle moteur au milieu, l'air ou l'eau. Le lanceur transmet à la première portion d'air, par exemple, à la fois un mouvement et une capacité motrice. Cette capacité motrice durera plus longtemps que le mouvement, de sorte que la portion d'air, en tant qu'elle est douée d'une capacité motrice, peut à son tour transmettre à la portion d'air suivante à la fois un mouvement et une capacité motrice ; mais celle-ci sera plus faible que la capacité motrice transmise par le lanceur à la première portion d'air et l'excès de sa durée sur celle du mouvement sera ainsi moindre que dans le cas de la première portion d'air. Ce processus se poursuit de proche en proche, jusqu'au moment où durée du mouvement et durée d'action de la portion d'air considérée coïncident. Le mouvement cesse alors[1].

(1) Voir Aristote, *Physique*, VIII, 10, 266b27-267a20.

est légitime de subsumer le *mayl* avicennien, ou du moins l'un de ses aspects, sous cette catégorie de l'*impetus*[1].

C'est à travers l'explication de la persistance du mouvement violent que la différence entre la théorie aristotélicienne et la théorie de l'*impetus* apparaît le plus clairement. Et c'est sans doute la raison pour laquelle les historiens de la théorie de l'*impetus* se sont souvent concentrés sur cet aspect de la théorie, négligeant ainsi sa vocation totalisante. Cette vocation est pourtant attestée par le fait que la théorie de l'*impetus* s'étend aussi bien au mouvement naturel qu'au mouvement des cieux.[2]

I. L'EXPLICATION DU MOUVEMENT VIOLENT

I.1 Aristote

Pour comprendre la notion de mouvement violent chez Aristote, on doit l'inscrire dans sa théorie générale du mouvement. Celle-ci suppose un type d'univers particulier : un cosmos sphérique, géocentré et géostatique ; un cosmos caractérisé par une forme de dualisme qui sépare le monde supra-lunaire du monde sublunaire. Le seul type de mouvement que connaisse le monde supra-lunaire est le mouvement local circulaire. Ce qui caractérise ce monde, c'est la régularité et la nécessité. Le monde sublunaire, constitué des quatre éléments (la terre au centre, et concentriquement l'eau, l'air et le feu), connaît, quant à lui, les quatre types de changement identifiés par Aristote : la naissance et la disparition des substances (la génération et la corruption), le changement qualitatif, le changement quantitatif (raréfaction et densification ; croissance et décroissance des vivants)

(1) Sur la notion avicennienne de *mayl*, il faut signaler ici le travail pionnier de S. Pinès, «Études sur Awḥad al-Zamān Abū'l-Barakāt al-Baghdādī», Baghdādī», *Revue des études juives*, 103-104 (1938), p. 3-64 et 1-33, ainsi que celui de M. Naẓīf, *Ārā' al-Islāmiyyīn fī al-ḥaraka*, Le Caire, 1943 ; sur les différents sens du *mayl* avicennien, voir A. Hasnaoui, « La dynamique d'Ibn Sīnā. (La notion d'« inclination » : *mayl*) » dans J. Jolivet et R. Rashed (éd.), *Études sur Avicenne*, Paris, 1984, p. 103-123, aux p. 103-105.

LA THÉORIE AVICENNIENNE DE L'*IMPETUS* : IBN SĪNĀ ENTRE JEAN PHILOPON ET JEAN BURIDAN

Pr. Ahmad Hasnawi

Résumé :

La physique de l'*impetus* a constitué une étape essentielle dans l'histoire de la mécanique. Les études récentes visant à reconstruire cette étape ainsi qu'un examen plus attentif de la *Physique* du *Shifā'* permettent de prendre une mesure plus exacte de la place d'Ibn Sīnā dans ce « moment » de l'histoire de la mécanique. La formulation nouvelle qu'Ibn Sīnā donne de la théorie de l'*impetus* s'inscrivait dans un débat conscient, quoique mené silencieusement, avec la formulation qu'en donnait Philopon (VIe siècle). Les modifications apportées par Ibn Sīnā à cette dernière s'expliquent par son refus de la critique que Philopon adresse à la cosmologie d'Aristote, ainsi que par son rejet de la notion philoponienne d'espace. C'est dans ce contexte qu'il faut situer le remplacement du modèle «dissipatif » de l'*impetus* philoponien par un modèle «conservatif», qui sera repris au XIVe siècle par Buridan.

Les historiens de la mécanique s'accordent à distinguer, dans la période qui va de l'antiquité jusqu'à Galilée, trois étapes : l'étape aristotélicienne, l'étape de la théorie de l'*impetus* et, enfin, celle de la mécanique classique fondée sur le principe d'inertie.

Le terme d'*impetus* a été utilisé comme terme technique par les auteurs du XIVe siècle, et notamment par Jean Buridan, le maître ès arts parisien (m. *ca* 1361). Partant de cet usage, Pierre Duhem a donné à la notion que recouvre ce mot le statut d'une catégorie historiographique, permettant d'identifier différentes variantes de la théorie où cette notion figure. J'emploie ici le mot *impetus* pour désigner l'un des sens de la notion avicennienne de *mayl* ou *inclination.* J'espère que la suite de cette présentation montrera assez qu'il

notions for Ibn Sīnā as he argues in *Metaphysics*, I, 5. As we have accepted this slightly qualified univocity for the Necessary Being, namely God, and for possible beings necessary through another, it seems that it would apply to the case of fictional beings that at least enjoy mental existence in human minds.

*****

So does Ibn Sīnā really adopt the univocity of being Duns Scotus attributes to him? Yes and no. For Duns Scotus too this univocity is «qualified» as it applies only to the logical realm and not the ontological one, though he seems to adopt a strict logical univocity. Ibn Sīnā is more cautious. Though he claims there is «one» meaning for «*wujūd*», it seems that this meaning is broad and vague that it is in need of specification not only among the categories but also at the transcendental level of God and creatures. This quasi univocity seems even to apply to fictional beings. Ibn Sīnā claims that it is not perfectly univocal, as it is «*bi-l-tashkīk*», though more univocal than the usual focal meaning used by Aristotle with his example of «medical». Yet, in the case of mental «*wujūd*» and «*wujūd*» in external reality the univocity seems to be complete. The slightly qualified univocity or univocity «*bi-l'tashkīk*» allows Ibn Sīnā to use predication by anteriority and posteriority and in so doing to explain the hierarchical ontological structure, but Ibn Sīnā, at least to my knowledge, never says that this «quasi» or «modulated» univocity is purely logical and not ontological.

as according to Ibn Sīnā, it is an impossible being.[1] We saw earlier that Ibn Sīnā does not seem to differentiate the meaning of being when speaking of the mental «*wujūd*» of a future event such as the resurrection and that of the *wujūd* in external reality of things we can perceive. In the chapter on the universals in the *Metaphysics* he speaks of a heptagonal house as non-existing in external reality but as possible. So the case of the heptagonal house, though referring also to a non-exiting object, is different since the heptagonal house is possible, whereas the « *'anqā'*» is not. Yet, human beings not only have imagined this mythical bird and represented it, but they also universalized it, and, therefore, have an intelligible of it. On the other hand, active intellects cannot have such a form or intelligible since it is impossible. So how can the « *'anqā'*» be an intelligible and so a universal, even if only in human beings? If we adopt Jon McGinnis' view that what the Active Intellect gives is universality rather than the form as such, then we can understand how human beings can universalize a form the active intellects do not possess, as such form is impossible.[2] After death as human beings are then pure intellects, they no longer have imagination and, therefore, such intelligible will vanish as for Ibn Sīnā there is no intellectual memory and such form cannot exist in the active intellects. Fictional beings may be very low on the ontological totem pole but even in their case «*mawjūd*» may enjoy a slightly qualified univocity and be an «ambiguous» term as «impossible, possible and necessary» are primary

(1) On the topic of fictional beings in Avicenna, see Deborah L. Black, «Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings,« *Documenti e Studi*, 8 (1997): 425-53 and Thérèse-Anne Druart, «Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix», *Tópicos*, 42 (2012): 51-73.

(2) See his «Making Abstraction less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80 (2006): 169-83.

in *Metaphysics* V, 1, the chapter on the universals, he holds the same position but argues that a quiddity, essence, or nature, necessarily exists in one of these two modes of «*wujūd*», though it may be considered independently of them. Notice that, as Deborah Black has highlighted, for Avicenna, in contradistinction to other philosophers, such as Aquinas, no priority is given to one or the other of these two modes of «*wujūd*».[1] In *Madkhal*, I, 12, Ibn Sīnā indicates that a nature may exist in two ways. It may first be conceived and then produced in external reality and multiplicity, as a craftsman does, when he produces something new and unique or it may first exist in external reality and multiplicity and then be conceived, as a child who gets the concept of human beings in observing human beings. So at times the conceived form is the cause for the form existing in external reality and at times the reverse is true. There is no clear order of anteriority and posteriority. In both cases the meaning of existence here seems univocal without further qualification.

This leads us to look at the interesting case of fictional beings: are they «*mawjūd*» univocally with non-fictional beings, such as flesh and blood human beings?

III. The case of fictional beings in the *Letter on the Disappearance of the Vain Intelligible Forms after Death*[2]

This curious little treatise argues that after death the forms of vain intelligibles disappear. It takes as example of such vain intelligible the fabulous « *'anqā' mughrib*», often known in English as the «phoenix». The « *'anqā'*» is a mythical bird and, therefore, never existed and never will exist,

(1) «Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna», *Mediaeval Studies*, 61 (1999): 45-79.

(2) Arabic and French translation in Jean R. Michot, «*L'Épître sur la Disparition des formes intelligibles vaines après la mort* d'Avicenne», *Bulletin de Philosophie médiévale*, 29 (1987): 152-66; English translation and presentation by the same author, «Avicenna's *Letter on the Disappearance of the Vain Intelligible Forms after Death,* « *Bulletin de Philosophie médiévale*, 27 (1985): 94-103.

> This is akin to 'white', which in itself has an intelligible that does not require with it intellecting that it is a garment or that it is wood. If one of these is intellected with it, then something to which white attaches has been intellected. Similarly, 'one' [*al-wāḥid*] in itself has an intelligible. That it is a human being or a tree, however, is something extraneous to [this] intelligible it has, [something] that attaches [later] to its being one (Arabic, Cairo ed., 66, 13-16).[1]

In this passage Ibn Sīnā points out that «*al-wāḥid*», a concomitant of «*al-mawjūd*» and with the same extension, has its own intelligible or meaning but that it is very vague and needs to be specified. He selects the example of specifying it as a substance and further specifying it as a specific kind of substance, such as a human being or a tree. The meaning is one but vague and moving to the quasi species of the quasi genus «*al-wāḥid*» helps to specify it. The comparison with white, an accident that does not exist in itself, but must inhere in something else and be determined by it, is telling about the vagueness of the notion of «*al-wāḥid*». After all there are many shades of white.

From all these passages we can conclude that for Ibn Sīnā «*mawjūd*» and its concomitants, «*al-wāḥid*» and «*shay'*» enjoy a quasi univocity, i.e. a very slightly qualified one or a «modulated« one as Treiger would say.

Furthermore, this chapter 12 of Bk. I of the *Categories* leads us to another consideration about what the univocity of «*mawjūd*» may mean if it is not the slightly qualified one of the categories or of the «*wujūd*» of God and creatures, but that of the two types of existence [*wujūd]*, namely purely mental or in the external world. Do we have here also a case of qualified univocity by priority and posteriority? In this chapter Ibn Sīnā argues that a quiddity, essence, or nature, as such, is neither general, i.e., universal, nor individual. And

(1) Michael E. Marmura's translation in «Avicenna's Chapter on Universals in the *Eisagoge* of his Shifâ',» in *Islam: Past Influence and Present Challenge,* Alford T. Welch & Pierre Cachia eds. Albany: State University of New York Press, 1979, pp. 34-56.

As Bertolacci comments, this passage refers to the quasi species of «*wujūd*», i.e., the categories. Somehow «*wujūd*» gets specified in various categories and this leads to an ontological or metaphysical priority and posteriority of substance over accidents, of some substances over other substances, and of some accidents over others.(1)

But Ibn Sīnā immediately indicates another kind of priority, one of worth:

> Likewise, [*wujūd*] may be different according to major worth and appropriateness. For «*wujūd*» belongs to some things *per se*, to some others in virtue of something else. Now, what exists *per se* is worthier of «*wujūd*» than what exists in virtue of something else (Arabic 10-11).

Bertolacci explains this rather cryptic statement with some caution:

> My impression is that this [second] mode of predication [of «*wujūd*»] concerns a case of predication of existence [*wujūd*] that Avicenna regards as sharply distinct from the previous one, namely the case in which [*wujūd*] is predicated of God and the created world.(2)

One of Bertolacci's main justifications for this interpretation is that for Ibn Sīnā God is beyond the categories as He is no substance and, of course, still less an accident. Such an interpretation allows us to speak meaningfully of «*wujūd*» for both God and His creatures, even if God **does not have** «*wujūd*» but rather **is** «*wujūd*», whereas any creature **has** «*wujūd*» and **is not** «*wujūd*.» The *per se* «*wujūd*» then refers to the Necessary Being, God, whereas creatures are simply possible beings in themselves, though necessary through an Other, namely God.(3)

In his *Eisagoge* or *Madkhal*, I, 12, Ibn Sīnā makes another point while speaking of the «one» «*al-wāḥid*» as a logical genus. Interestingly he does so in comparing it to the case of white, which is a quality and, therefore, an accident:

(1) Treiger gives a detailed explanation for this passage. pp. 353-58.
(2) Bertolacci, pp. 43-44.
(3) Treiger gives the same interpretation.

ven» Ibn Sīnā remarks that this description would hold even in the case of things non existent in external reality, if by the non existent [*al-ma'dūm*] one means what does not exist in external reality but exists in the mind. He gives as example that «the resurrection will be», i.e., a future event, and indicates in (26) that this holds also of past events that did exist but no longer do. To be known such events must at least exist in the mind, though they no longer exist or are not yet occurring in external reality. Are purely mental «*wujūd*» and «*wujūd*» in external reality univocal? This leads us to an examination of logical texts of the *Shifā'*, i.e., the *Eisagoge* or *Madkhal* and the *Categories* or *Maqūlāt.*

II. The Logic of the *Shifā'*

Let us first look at *Maqūlāt* or *Categories*, I, 2, where Ibn Sīnā speaks of homonymous terms and divides them into three kinds: 1. into the «ambiguous names» in the absolute sense, i.e., those whose notion is one but are different afterwards; 2. Into the «ambiguous names» in the relative sense, i.e. those whose notion is not one, but between them there is a certain resemblance; and 3. the fully homonymous. Being [*wujūd*] falls into kind 1, called «ambiguous name», i.e., «*ism mushakkik*» in the absolute sense. This expression of course reminds us of the «*bi-l-tashkīk*» we met in the *Metaphysics* III, 2 (1) about the «one», «*al-wāḥid*». In the *Categories* Ibn Sīnā tells us the following:

> *Wujūd* is one in many things, but it is different in them, since it is not found in them according to a single form in every respect, in so far as it belongs to some of them before, to some others afterwards. For the existence [*wujūd*] of substance [comes] before the existence [*wujūd*] of the other things that follow [substance], and also because the existence [*wujūd*] of some substances [comes] before the existence [*wujūd*] of other substances. Likewise, the existence [*wujūd*] of some accidents [comes] before the existence [*wujūd*] of others. This is the way of [predication according to] priority and posteriority.[1] (Arabic, Cairo ed., 10-11).

(1) For this text I am using Bertolacci's translation with some modifications.

> it has a meaning agreed on with respect to priority and posteriority. The first thing to which it belongs is the quiddity, which is substance, and then to what comes after it. ...It [has] one meaning... (21).

This seems to reinforce the view that indeed «*mawjūd*» is at least logically univocal. And in III, 2 (1) while speaking of one of the other primary notions, i.e., «one» [*al-wūḥid*], which has the same extension as «*mawjūd*», Ibn Sīnā makes the same kind of comment:

> The one is spoken «*bi-l-tashkīk*» in meanings that agree in that they partake of no divisibility in actuality insofar as each one is what it is. But this meaning is found in them in terms of priority and posteriority.

The problem now is to determine what exactly is meant here by «*bi-l-tashkīk*» and why Ibn Sīnā moves from meanings in the plural to this meaning in the singular. It certainly is not sheer equivocity. Could we follow Duns Scotus in claiming that that of which all meanings partake is a unique meaning but so vague that it needs to be specified by the various levels to which it applies? Its broadest meaning is indeed univocal and allows us to speak meaningfully of being and one for both God and creatures and also for both substance and accidents, but its vagueness needs to be specified by priority and posteriority, since metaphysically and ontologically there is indeed a great difference between God and creatures and to a lesser degree between substance and accidents. In his *Categories*, as we shall see, Ibn Sīnā will give us more precision about what he means by «*bi-l-tashkīk*».

All we have said up to now seems to focus on the universal and univocal, at least in some sense, concept of «*mawjūd*» and its application to the categories as well as to God and creatures when we have in mind «things« enjoying external existence. But what about a «thing» [*shay'*] that does not exist in external reality, since for Ibn Sīnā «thing« or «*shay'*» is a concomitant of being and one, has the same extension, and it too is a primary notion. In I, 5 (12), talking about a description of «*shay'*» as «that about which information is gi-

In this paper I would like to begin exploring whether or not Duns Scotus complex view that being is univocal logically speaking, but not metaphysically speaking, may be a proper understanding of Ibn Sīnā. I shall first look at the *Metaphysics* of the *Shifā'*, then at some of its logical texts, and finally at a brief treatise dealing with fictional being.

I. The *Metaphysics* of the *Shifā'*

In I, 2 (10) of the Shifā's *Metaphysics* Ibn Sīnā tells us:

> It is impossible to posit for them [the sciences] a common subject matter other than being [*al-mawjūd*] of which they would all constitute the states and accidental circumstances. For some of them are substances, some are quantities, some are other categories. No ascertainable meaning can be common to all of them other than the true meaning of existence [*wujūd*].(1)

In the next paragraph (11) Ibn Sīnā specifies that the subject matter of metaphysics «cannot be specifically confined to any one category, nor can it be the attributes of any one thing except being [*al-mawjūd*] in as much as it is being [*al-mawjūd*]. «And a few lines further down he refers to the categories «as though they were species» of «*mawjūd*» (13). Now if we can consider «*mawjūd*» as though it were a genus, though strictly speaking it is not, then it must be logically univocal, according to Aristotle's view in the *Categories.* So it seems that we can speak of «*mawjūd*» as logically univocal.

Interestingly enough, I, 5 (21) indicates the following:

> Although being [*al-mawjūd*], as you have known is not a genus and is not predicated equally of what is beneath it, yet

=C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano & A. Traver eds. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press K St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute: St. Bonaventure University, 2006.

(1) For this text all translations come from Marmura's translation but with modifications, see Avicenna, *The Metaphysics of The Healing.* A parallel English-Arabic text transl., introduced and commented by Michael E. Marmura (Islamic Translation Series). Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

as applied to things in different categories, as an example of a term said *per prius et posterius*, not of a term said *pros hen*».[1] Alexander Treiger takes a position similar to that of Menn, but argues that «a sort of univocity» of being, distinct from the «*pros hen*» predication, since closer than it to univocity, was already articulated by some Greek commentators and al-Fārābī. It applied to the categories, as there is a priority of substance over accidents and being is no genus. His main contention though focuses on Ibn Sīnā's application of what he calls the «modulation» of being, beyond the categories to the transcendental level by extending it to God and creatures, as for Ibn Sīnā, God is beyond the categories and, therefore, no substance.[2]

In order to attempt to bring some clarity to this complex issue, I shall use the view of the univocity of being that John Duns Scotus (b. ca. 1266-d. 1308) attributes to Ibn Sīnā in his *Quaestiones super secundum et tertium De Anima* at question 12. This may have been the one that influenced Gilson's claim that for Ibn Sīnā «*mawjūd*» is univocal. There Duns Scotus claims:

> Since God is the cause of created being and is said to be most being, it must be the case that being is said univocally of God and creature. That is what Avicenna says in his *Metaphysics*, i.e., that the concept of being is common to all the predicaments, which are its quasi species (215-16, 21)... Therefore, all beings have an attribution to the first being, who is God, or the created beings to substance. Yet, despite this attribution, one can from all these beings abstract one common concept signified by the name being, which is univocal, when speaking as a logician, but not so, when speaking as a natural philosopher or a metaphyşician (224, 37).[3]

---

(1) N. 35, p. 163.

(2) «Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*tashkīk al-wujūd, analogia entis*) and its Greek and Arabic Sources,» in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas* (Islamic Philosophy, Theology and Science 83), Felicitas Opwis & David Reisman eds. (Leiden-Boston: Beill, 2012), pp. 327-63.

(3) B. Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, =

IBN SĪNĀ AND THE AMBIGUITY OF BEING'S UNIVOCITY

Pr. Thérèse-Anne Druart

Summary :

In the footsteps of some Medieval Latin philosophers some scholars have wondered whether Ibn Sīnā considers that being is univocal. This issue remains problematic as paradoxically the univocity of being is far from being a univocal concept. I shall examine *Metaphysics*, I, 5, and *Isagoge*, I, 12 in the *Shifā'*, as well as the independent *Epistle on the Disparition of Vain Intelligibles*, in order to attempt to determine whether in these passages Ibn Sīnā may be using some kind of univocity of being. If such is the case, what does univocity of being mean for him? Is it purely logical or also metaphysical? How would he conceive of some kind of univocity of being in dealing with both mental and real existence, for instance, when he reflects on the indifference of natures? Besides, not all natures are susceptible of both a real existence.

For Ibn Sīnā being «*al-mawjūd*» is a primary notion, as he explains in *Metaphysics*, I, 5. Some scholars, such as Gilson, long ago have claimed that being for Ibn Sīnā is univocal, while others deny it. The dispute may well stem from the ambiguity of what is meant by the univocity of being. This complex issue has recently been touched upon once again, this time by Amos Bertolacci in his 2011 article «The 'Ontologization' of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the *Organon*»[(1)] and by Stephen Menn in his recent article, «Avicenna's Metaphysics».[(2)]There Menn tells us that «Avicenna does come closer to univocity than the orthodox Aristotelian doctrine» of the «*pros hen*» predication as in the *Shifā*'s *Categories* I, 2, Ibn Sīnā «cites «being»,

(1) In *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, Margaret Cameron & John Marenbon eds. Leiden: Brill, 2011, pp. 27-51.

(2) In *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Peter Adamson ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 143-69, and n. 35, p. 163 in particular.

Ibn Sīnā and his Legacy

2/ Le livre

Le présent volume contient les actes de ce colloque dont le titre anglais est:

Views in Islamic Philosophy

Ibn Sīnā
&

Mullā Ṣadrā Shīrāzi

organisé les 22, 23 et 24 octobre 2013 au Palais de *Beït al-Hikma* à Carthage, par l'Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts (Section des Etudes Islamiques) en partenariat avec l'Institut Iranien des Sciences Humaines et des Etudes Culturelles à Téhéran représenté par le Centre Culturel Iranien à Tunis.

Il comprend deux parties : l'une réunit les conférences données en langue arabe et l'autre celles données en langues anglaise ou française. Outre la conférence inaugurale, en langue arabe, et celle de clôture, en langue anglaise, les autres sont disposées selon trois axes :

1) Ibn Sīnā et son héritage,
2) Les rapports entre Ibn Sīnā et Shīrāzī,
3) Mullā Ṣadrā Shīrāzī.

Edited by David C. Reisman, with the assistance of Ahmed H. al-Rahim, 2003; *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam,* Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group, Edited by Jon McGinnis with the assistance of David C. Reisman, 2004; Jon D. McGinnis, *Avicenna,* Oxford University Press, Oxford and New York, 2010; *Interpreting Avicenna, Critical Essays,* Edited by Peter Adamson, Cambridge, 2013. Pour Mullā Ṣadrā, nous renvoyons aux multiples volumes contenant des dizaines d'études : *Islam-West Philosophical Dialogue.* The Papers presented at the World Congress on Mullā Ṣadrā (May 1999, Tehran). Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn), Tehran, 2001 et aussi *Mulla Sadra's school and Western philosophies*: papers presented at the second World Congress on Mulla Sadra (May 2004-Tehran), Teheran, 2005.

On ne fera jamais assez. Car nous sommes en présence de deux géants et l'étude de leur pensée a encore de beaux jours devant elle. C'était la raison de la tenue de notre colloque auquel ont été conviés des chercheurs de contrées d'Orient et d'Occident, connus pour leur riche apport à l'histoire de la philosophie en général, à l'histoire de la philosophie islamique en particulier ou, plus spécifiquement, à la connaissance de la pensée d'Ibn Sīnā ou celle de Mullā Ṣadrā. La participation de chercheurs iraniens nous assure un avantage certain, puisque les études accomplies dans l'aire occidentale ou arabe nous sont d'habitude plus accessibles que celles faites en Iran.

Que ces chercheurs qui ont répondu favorablement à l'appel, soient ici vivement remerciés. Leur contribution nous fera sans nul doute dévoiler des aspects qui sont encore ignorés ou qui n'ont pas été suffisamment étudiés.

Pr. Mokdad Arfa-Mensia

richesse intrinsèque, ni de son influence, ni de son apport à la culture islamique ou, tout simplement, humaine. Osons une comparaison: celle de ce siècle à celui d'Ibn Sīnā!

Quant à Ṣadr al-Dīn al-Shīrazī, on ne le compte pas seulement parmi les plus grands philosophes de l'époque safavide, mais aussi parmi ceux de l'Islam des temps modernes. A la philosophie il redonne son essor et sa splendeur. Il a cru en une sorte d'unité de la vérité, à multiples racines, une vue qui embrassait aussi bien la sagesse de la Grèce que la prophétie de l'Islam. Il reprit la double articulation de la vérité prophétique chère à Ibn 'Arabī : son expression manifeste et sa profondeur cachée. Il nous a fait don d'un monument: les *Asfār al-'arba'a fi'l-Ḥikma al-muta'āliya*, où il revint sur les problématiques philosophiques fondamentales, sans cesse reposées: l'existence et la quiddité, l'existence extérieure et l'existence mentale, l'universel et le particulier, la vérité de chacun en lui-même et les relations qu'il entretient avec les autres. C'est un immense trésor où sont mis à contribution néoplatonisme, théologie musulamne, avicennisme, Suhrawardī, Ibn 'Arabī, en passant par Ghazālī, Shahrazūrī, al-Fakhr al-Rāzī, Ṭūsī, pour arriver à Mīr Dāmād. Des théories solidaires comme l'Unité de l'existence (*waḥdat al-wujūd*), sa primauté (*aṣālat al-wujūd*), sa gradation (*tashkīk al-wujūd*), l'indigence existentielle (*al-faqr al-wujūdī*), le mouvement trans-substantiel, (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*) ont été les outils théoriques, nouveaux ou renouvelés, dans le traitement et la solution de ces problématiques.

Les études et les rencontres scientifiques dédiées à nos deux philosophes se sont multipliées et nous ont révélé de grands noms ayant consacré leurs efforts à nous faire mieux connaître tel ou tel aspect de leurs deux philosophies. En ce qui concerne Ibn Sīnā, nous nous contenterons de mentionner quelques titres: *Before and After Avicenna,* Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group,

passage, ni *falsafa*, ni *kalâm* ni *taṣawwuf*, ne sauront garder leur démarche d'auparavant. A la première sera donnée l'ascendance sur les autres, en envahissant la culture islamique et en en pénétrant tous les domaines.

Les six siècles qui se sont écoulés entre Ibn Sīnā et cet autre géant de la pensée qu'est Mullā Ṣadrā Shīrāzī (m. 1641), ont vu se dresser d'immenses figures intellectuelles et se réaliser de grands acquis philosophiques, scientifiques et religieux. Il y a eu Ghazālī qui, malgré sa critique puissante de la philosophie, celle d'Ibn Sīnā, cela va sans dire, est venu continuer simplement et paradoxalement son œuvre. En cédant à la séduction de sa pensée, il en adopta les vues, les théories, le lexique et la méthode, et en étendit l'application obligatoire aux sciences religieuses.

Bien sûr, il y a été question de restauration avec Ibn Rushd, lui qui a prôné, pour la pensée philosophique, le simple retour au discours pré-avicennien, à savoir le discours «scientifique» d'Aristote et, pour la pensée religieuse, le simple retour à sa formulation du pré-*kalām*, à savoir la première, celle élaborée par le Législateur et suivie de manière «saine» par les anciens (*Salaf*).

Malgré cette entreprise, le travail de la pensée a continué aussi selon une autre orientation, irrésistible, dont les grands représentants furent outre un Ghazālī, un Suhrawardī, un Ibn Ṭufayl, un Ibn 'Arabī et bien d'autres. De manières différentes, ils ont réagi à cet héritage avicennien, devenu le dispositif commun mis à la disposition de tous. Ils le continuèrent, s'en inspirèrent, voire le critiquèrent, et dégagèrent des vues qui firent se compléter examen discursif et intuition gustative. De ce type de pensée, le XIIIe siècle a constitué un moment essentiel où a prévalu une sorte de théosophie qui, de l'Est de l'Andalousie, a pris son envol initié par cet «océan sans rivage», Ibn 'Arabī, pour embrasser tout le monde islamique d'alors: le Maghreb, l'Egypte, la Syrie, l'Irak, la Perse, l'Inde et la Turquie. On ne s'est pas encore fait d'idée exacte ni de l'ampleur de cette vague, ni de sa

Présentation

1/ Le colloque

Animés par l'égale volonté d'instaurer des activités communes, l'Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts «*Beït al-Hikma*» à Carthage et l'Institut Iranien des Sciences Humaines et des Études Culturelles à Téhéran, représenté par le Centre Culturel Iranien à Tunis, ont entrepris la tenue d'un colloque international réservé à Ibn Sīnā et à Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, pour le rôle de tout premier ordre que ces deux philosophes ont joué dans l'histoire de la pensée et pour l'intérêt qu'ils offrent toujours dans son étude.

C'est en effet avec tout le mérite qu'ils ont siégé sur le trône de la philosophie, le premier au moyen âge, le second dans les temps modernes.

Ibn Sīnā (m. 1037) a prospéré à un moment où la pensée musulmane, avec au moins ses trois composantes essentielles: la *falsafa* (philosophie), le *kalām* (théologie) et le *taṣawwuf* (mystique), a atteint sa maturité aux Xe et XIe siècles. Les sciences, alors constituées et consacrées, étaient déjà consignées dans des manuels, avec les questions, les problématiques, les différends, les solutions et les théories. Ibn Sīnā a reçu en héritage le produit de ces efforts consentis par des philosophes et des savants pendant plus de deux siècles et est venu les couronner par l'élaboration d'une pensée aussi originale que vigoureuse. De la philosophie, il aura dorénavant la responsabilité du seigneur à qui s'adressera quiconque aura affaire à elle, de près ou de loin, dans un sens ou dans un autre. Une fois al-Shaykh al-Ra'īs était là, il n'était plus possible à la culture islamique de formuler ses soucis intellectuels et spirituels en dehors de ses vues. Après son

Contents

Views on the Philosophy of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā Shīrāzī / Common work – Tunis : Tunisian Academy of Sciences, Letters and Arts *Beït al-Hikma*, 2014 (Tunis : Art Print) 520p, 24cm – Bound.

I.S.B.N : 978-9973-49-152-7

Cover photo : Mollahs before the king.
The style of painting is clearly Qajar.

1000 copies were pulled by this work
in its first edition

Carthage, 2014

Views on the Philosophy of

Ibn Sīnā

&

Mullā Ṣadrā Shirāzī

Proceedings of the colloquium organized by the
Tunisian Academy *Beït al-Hikma*
In partnership with
The Institute for Humanities and Cultural Studies, Iran
On 22-24 October 2013

Edited by
Mokdad Arfa Mensia
(University of Tunis)

Papers in English and French

The Tunisian Academy of Sciences,
Letters and Arts *Beït al Hikma*

Views on the Philosophy of

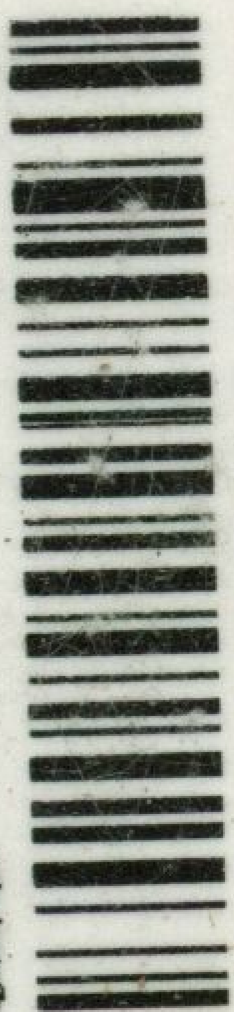
Ibn Sĩnã and Mullã Ṣadrã Shĩrãzĩ

Edited by

Mokdad Arfa Mensia



ISLAMIC SCIENCES COLLECTION



The Tunisian Academy of Sciences, Letters and Arts *Beït al-Hikma*

